نمادها و رمزهای گیاهی
در شعر فارسی



دکتر حمیرا زمرّدی
عضو هیئت علمی دانشگاه تهران

«بِسمِ اللّٰه الرَّحْمٰنِ الرَّحيم»

«اِنَّ اللّٰهَ فالِقُ الْحَبِّ وَ النَّوىٰ يُخْرِجُ الْحَىَّ مِنَ الميِّت
وَ مُخْرِجُ المَيِّتِ مِنَ الْحَىِّ ذٰلِكُم اللّٰه فَأَنّىٰ تُـؤْفَكون»

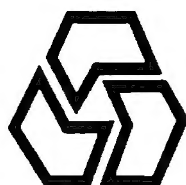
(اَنعام | ۹۵)

نمادها و رمزهای گیاهی

در شعر فارسی

تألیف

دکتر حمیرا زمرّدی



سرشناسه	: زمرّدی، حمیرا، ۱۳۴۷ ـ
عنوان و نام پدیدآور	: نمادها و رمزهای گیاهی در شعر فارسی / تألیف حمیرا زمرّدی .
مشخصات نشر	: تهران : زوّار، ۱۳۸۷ .
مشخصات ظاهری	: ۳۶۸ ص.
شابک	: ۰ـ ۳۲۷ـ ۴۰۱ـ ۹۶۴ـ ۹۷۸
وضعیت فهرست‌نویسی	: فیپا
موضوع	: گیاهان در ادبیات.
رده بندی کنگره	: ۱۳۸۷ ۸ز ۹گ / PIR ۳۵۵۵
رده بندی دیویی	: ۰۰۹۳۶ / ۱ فا ۸
شماره کتابشناسی ملّی	: ۱۲۷۳۳۹۳



▣ **نمادها و رمزهای گیاهی در شعر فارسی** ▣

▣ **تألیف** / دکتر حمیرا زمرّدی ▣

▣ **چاپ اوّل** / تابستان ۱۳۸۷ ▣

▣ **آماده‌سازی چاپ** / شرکت قلم ▣

▣ **چاپ** / چاپخانهٔ دایره سفید ▣

▣ **شمارگان** / ۱۶۵۰ نسخه ▣

▣ **شابک** / ۰ـ ۳۲۷ـ ۴۰۱ـ ۹۶۴ـ ۹۸۷ ▣

▣ تهران ؛ خیابان انقلاب ؛ خیابان دوازدهم فروردین ؛ نبش شهیدنظری ؛ پلاک ۳۳ ▣

▣ تلفن: ۰۳ ۲۵ ۴۶ ۶۶ ـ ۲۳ ۳۴ ۴۸ ۶۶ نمابر: ۲۴ ۳۴ ۴۸ ۶۶ ▣

▣ **قیمت / ۶۰۰۰ تومان** ▣

این اثر را به ساحت سبز مادرم

تقدیم می‌کنم

که با فرزندانم در سایه‌سار وجودش آرمیده‌ایم

«فهرست مطالب»

فصل اوّل
نمادها و رمزهای تحلیلی نباتات

فصل دوم
کاربردهای ادبی نباتات

«آغاز سخن»

اثر حاضر تلاشی است که در حوزهٔ نقد و تحلیل ادبی صورت گرفته است. در این پژوهش به مطابقتِ نمادها، رمزها و کاربردهای ادبی نباتات با متون برجستهٔ منظوم فارسی از آغاز تا قرن هشتم و نیز اشعار پنج شاعر بزرگ معاصر پرداخته‌ایم. که از این میان آثار مهمّ شاعران کهن چون رودکی، منوچهری، فرّخی، ناصر خسرو، فردوسی، خیام، خاقانی، نظامی، سنایی، عطار، سعدی، مولوی و حافظ و در حوزهٔ شعر معاصر، منظومه‌های نیمایوشیج، فروغ فرخزاد، سهراب سپهری، مهدی اخوان ثالث، احمد شاملو، بنا به مَثَلِ مشتی از خروار قابل ذکر است.

نگارنده این پژوهش را پس از شش سال مطالعه و تطبیق جنبه‌های گیاهی متون منظوم با منابع کهنِ پیش از اسلام و بعد از اسلام در حوزه‌های دینی، اساطیری، حکمی، عرفانی، آیینی و باورها و... به فرهنگ و ادب ایران زمین عرضه می‌دارد.

هدف از این پژوهش، علاوه بر معرّفی رمز و رازها و تفکّرات و تصاویر گیاهی در شعر فارسی، رفع پاره‌ای از مشکلات مربوط به متون فارسی و نیز ترسیم الگویی نقدگرایانه، منسجم و تطبیقی از رمزپردازی‌های گیاهی بوده است. از سوی دیگر همانگونه که در مقدّمه کتاب «نقد تطبیقی ادیان و اساطیر در شاهنامه فردوسی و...» خاطر نشان ساختیم که به گسترش و بارورکردن فصول این کتاب خواهیم پرداخت؛ در این راستا، تکمیل بخش نباتات از بهرهٔ نخست (بهرهٔ آفرینش) به تحقّق پیوسته است. اگر چه نگارش چندین مقالهٔ پژوهشی در باب نباتات که در منابع پایانی به

معرّفی آن پرداخته‌ایم نیز گامی دیگر جهتِ حصول این امر بوده است.

در این تحقیق مطابقتِ وجوهِ نباتیِ اشعار فارسی با قرآن کریم، دو تفسیر ارجمند کشف الاسرار و روض الجنان، منابع کهن دینی و عرفانی هندی از جمله اوپانیشاد، مهابهاراتا، رامایانا و ریگ ودا در حدّ استناد به شواهد شعری شاعرانِ مذکور مورد نظر بوده است.

فصل اوّل این اثر به تبیین و تطبیقِ آن دسته از رمزها و نمادها در شعر فارسی می‌پردازد که از جنبهٔ تحلیلی و قدسی برخوردارند و فصل دوم آن به کار بردهای ادبی نباتات و مواردی که صرفاً جنبهٔ تصویری دارند اختصاص یافته است.

اینک با سپاس و شکرگزاری به درگاه ایزد توانا و تولّا به ساحتِ والای قرآن کریم که بخشی از آیاتِ نورانیِ آن زینت بخشِ این پژوهش است؛ اُمید آن داریم که این اثر مقبول خاطر اهل تحقیق و صاحبانِ فرهنگ و ادب قرار گیرد.

«وَ مٰا لِاَحَدٍ عِنْدَهُ مِنْ نِعْمَةٍ تُجْزیٰ / اِلاَّ ابْتِغٰاءَ وَجْهِ رَبِّهِ الْاَعْلیٰ / وَ لَسَوفَ یَرْضیٰ»

(لیل | ۲۱ـ۱۹)

حمیرا زمرّدی

اردی‌بهشت ماه هزار و سیصد و هشتاد و هفت خورشیدی

«خود بیند آنچه بینَد و باید دیدن، از آن چیزها

که در نظر وی آرند، حکایت نتوان کرد الّا که

به ذوق خود توان دانستن»

(شیخ اشراق، روزی با جماعت صوفیان، ۲۴۹)

«مقدّمهٔ تحلیلی دربارهٔ نمادها و رمزهای نباتی»

نمادها و تمثیل‌ها همواره در تاریخ ادیان واعماق ذهن و روان بشر، از تداوم، وحدت و ثباتِ خاصّی برخوردارند و بر مبنای ساختارهای مشابه به پیش می‌روند.

زبانِ نمادها و رمزها، به عنوان یک زبانِ جهانی و قابل فهم برای تمام افراد بشر میل به ایجاد وحدت و حذفِ کثرت‌ها دارند و با عملکردی تربیتی میان دنیای درون و دنیای بیرونِ انسان ارتباط برقرار می‌کنند.

نماد موجب تکاملِ روحیِ انسان و پیشبُرد او به سوی معنویت شده؛ درکی زیبایی شناسانه به او می‌بخشد تا در پهنهٔ هستی، رابطهٔ خود با جهان و عوالمِ برتر را در یابد و راه رهایی از جنبه‌های وجودی را در پرتو شناختِ خود و دنیای اطرافش پیدا کند و به ماوراء حقیقت دست یابد.

ژان شوالیه در «فرهنگ نمادها» می‌گوید: «نماد، عمقِ من را نشان می‌دهد و «من» ناخودآگاه را با کمکِ نماد با آگاه متداخل می‌کند تا مس به طلا تبدیل شود. دنیای بدون نماد، دنیایی غیر قابل تنفّس است و موجب مرگِ معنوی انسان خواهد شد.[1]»

نمادهای شاعرانه همواره تجسّم و تبلور رازهای ناخودآگاه فردی و جمعی هر قوم و تمدّنی است و نمادهای نابِ طبیعی، از قدیم الایّام از وجهه‌ای قدسی و روحانی برخوردار بوده‌اند. گیاهان و عناصر نباتی که محور اصلیِ بحث ما در این پژوهش هستند، در شکل رمزی و نمادین خود نمایانگر ارتباط عالمِ ناسوت با عوالمِ برتر بوده‌اند و چنان که در فصل اوّل این پژوهش خواهیم دید موضوعاتی

چون مراتب وجودی، گیاه تباری انسان، تناسخ در قالب تصویرپردازی‌های نباتی، رستاخیز آیینی گیاهان، اسطورهٔ درخت کیهانی، درختان مذهبی و... همگی گویای خَلطِ عوالم انسانی با عوالم طبیعی (گیاهی) و نمایانگر اتّصال روح به عالم بالا هستند.

از سوی دیگر نتیجه می‌گیریم که همواره گیاهان، نماد و تمثیل وجوهِ روحانی انسان واقع می‌شوند.

و حیوانات به جز پرندگان، نماد و رمز وجوه دنیایی و جسمانی بشری هستند.

کارل گوستاویونگ، به بیانی دیگر این نکته را مطرح ساخته است: «یک درخت یا گیاه کهنسال نماد بالندگی و انکشاف زندگی روانی است امّا زندگی غریزی بیشتر به وسیلهٔ حیوانات نمادین می‌شود.»[۲]

از این روست که عناصر نباتی موجدِ رَمزها و نمادهایی هستند که تجسّمی متعالی‌تر از دالّ و حتّی برجسته‌تر از مَدلول‌های خود را عرضه می‌دارند و در حقیقت روح انسان را با ماوراء هستی پیوند می‌دهند. برخی از منتقدان نیز عجز واژه‌ها و زبان طبیعی را در بازگو کردن تجربیاتی فراتر از تجربیات عادی مطرح ساخته و کثرت کاربرد رمزها و نمادها را معلول این امر می‌دانند.[۳]

نماد به نوعی با احساسِ نیاز در انسان مرتبط است. اِریک فروم از میان نیازهای وجودی انسان به نیاز ریشه داشتگی می‌پردازد و می‌گوید بشر متعلّق به طبیعت است و وقتی از طبیعت فراتر می‌رود و با آن بیگانه می‌شود دوباره خواهان بازگشت به حالتِ «یگانگی ماقبلِ انسانی» می‌گردد.[۴]

سپهری این نکته را به خوبی در منظومهٔ خود برجسته نموده است:

«روزی که... انسان / در تنبلی یک مرتع / با فلسفه‌های لاجوردی خوش بود / در سمتِ پرنده فکر می‌کرد / با نبضِ درخت، نبضِ او می‌زد / مغلوبِ شرایط شقایق بود» **(سپهری، هشت کتاب، ص ۴۲۴)**

شاعران همواره خواهانِ مشارکت عاطفی ناخودآگاه با پدیده‌های طبیعی هستند و «گرایش به بقایای کهنه یا کهن الگوهای اَزَلی (fantasm orginaire) نزدیک شدن به روحِ طبیعت را در بشر بیدار کرده، به ایجاد نوعی زندگی اشتراکی میان

انسان و عناصر طبیعی می‌انجامد».[۵]

در تصویرپردازی‌های نباتی شاعران، چنان که خواهیم دید، کاربرد عناصر گیاهی، سطح متفاوتی از درک گویندگان را در پرتو ارتباط میان دالّ و مدلول‌های هم ساخت پدید آورده است که این امر تداومِ رمزها و نمادها را در شعر کهن و نوفارسی نشان می‌دهد. در این گونه موارد وقتی ادراک و احساس شاعرانه از واقعیت‌های معمول فراتر می‌رود زبان عادی برای انتقال تجارب شاعر نامأنوس می‌شود و او برای افزایش ظرفیتِ بیانی و انتقال بیشترِ عواطف خود از زبانی نمادین، رمزی و اساطیری استفاده می‌کند. «فروید این زبان را زبانِ مادری نوعِ بشر یا زبانِ ما در آورد می‌نامد.»[۶]

نظریه‌پردازان، ساحتِ رمز را برتر از نماد دانسته و آن را به منزلهٔ کشفِ معنای روحانی و عرفانی می‌دانند.[۷] از این رو ما در این پژوهش به رمزهای قدسی نباتی، جدا از کاربردهای ادبی در فصلی مجّزا پرداخته‌ایم.

به گفتهٔ یونگ، نماد فراوردهٔ طبیعت است[۸] و بر مبنای اصول مکتب ادبیِ ناتورالیسم (Naturalism) تلفیق و انتقال احساساتِ فیزیولوژیکی (حوزهٔ عناصر طبیعی) با حواسِ متافیزیکی (حوزهٔ ذهنی) موجدِ اندیشه‌هایی است که با درون فرد و صورت‌های بیرونی (طبیعت) ارتباط دو سویه دارد. از این روست که شاعران به توصیفِ زیبایی‌های طبیعت و تقلید از اَشکالِ موجود در آن می‌پردازند.[۹]

هم چنین مطابق نظریاتِ تن (Taine) منتقد بزرگ فرانسوی که به نقد ناتورالیسم پرداخته؛ اثرپذیری میان عوامل طبیعی و درونی که هر دو در رشد مستمّر انسان نتیجه بخش هستند به صورتِ متبادل انجام می‌گیرد.[۱۰] امّا آن چه مهمّ است این که «الهام گرفتن شاعران از طبیعت و محیط بیرونی که به تفکّرات نمادین می‌انجامد در نسبت خود پایدار است و بر خلافِ تفکّراتِ عقلانی از ثبات و تداوم خاصی برخوردار می‌باشد.»[۱۱]

این نکته در حوزهٔ تصویرپردازی‌های گیاهی شاعران، ما را متوجّه یکپارچگیِ مضامین و تصویرها به عنوان کهن الگوها و نمونه‌های نخستین (Prototype) می‌کند که متضّمن نوعی آگاهی جمعی نیز است. براساس اصل وراثت در حوزهٔ مکتب

ناتورالیسم نیز می‌توان این مقوله را تحلیل کرد چنانکه در تصوّر آن‌ها «آراء و احساسات بشری نظامی دارد که برخاسته از خصوصیات مشترک فکری و قلبی مشخصِ افراد یک نژاد یا کشور می‌باشد».[۱۲]

رَمزها و نمادهای یکدست شعر فارسی در حوزهٔ نباتات نیز چنان که خواهیم دید، از همین ویژگی برخوردار است و ثبات و تداوم تفکّر نمادین در این مقوله نشان از ریشه‌داری تمدّن و تفکّر ایرانی دارد. اگر چه از تفاوت‌های فردی، اقلیمی و زمانی که موجب تفاوت زبان و ادبیات در حوزه‌های مختلف شعری می‌شود نیز نباید غافل شویم چنانکه ناتورالیسم‌ها در کنار نظریات خود به این نکته مبنی بر تفاوتِ آب و هوا، سر سبزی یا خشکی و... هر اقلیم و کشوری که موجب تفاوت زبان گویندگان آن می‌شود اشاره داشته‌اند.[۱۳] مسلّماً تجربیات، شیوهٔ بیان و کاربردهای بلاغی و ادبی هر شاعر نیز تفاوت‌هایی را در عرصهٔ تصویرگرایی و نمادپردازی‌های شاعرانه ایجاب می‌کند.[۱۴]

براین اساس مسئلهٔ زمان نیز تفاوتِ دیدگاه شاعرانِ کهن و معاصر را در به کارگیریِ شیوه‌هایی بیانی، تصویرپردازی، باورها، عقاید و... در حوزهٔ رمزپردازی، نمادگرایی و کاربردهای ادبی نمودار می‌سازد. به عنوان مثال در حوزهٔ کاربردهای ادبی از فصل دوم این کتاب، سهمِ سخن‌سرایان کهن در بخش نمادهای اندامی، نمادهای تصویری و توصیفی و ضرب المثل‌های نباتی بیش از شاعرانِ معاصر است و این امر تفاوتِ دیدگاهِ دو عرصهٔ زمانی را نسبت به یکدیگر نشان می‌دهد. امّا در عرصهٔ رمزپردازی‌های قدسی و تحلیلیِ مندرج در فصل اوّل این پژوهش، سهم عمده‌ی شاعران معاصر را در کنار شاعران کهن شاهد هستیم.

بررسی نمادها و رمزهای گیاهی در شعر فارسی، جهانی از نمادهای تکوینی و بنیادی (Symbologie genetique) را پیش روی ما می‌نهد. از جمله در مواردی که به مراتب وجودی نباتات، وحدت وجود (در بخش رستاخیز آیینی نباتات)، درخت آفرینش، درخت کیهانی و تبارشناسی و تناسخ گیاهی پرداخته‌ایم.

به نظر شوالیه «نمادهای تکوینی، تعدادی از وقایع غیر عقلانی را روشن می‌سازد و شیوهٔ تحلیلی جدیدی را پیشنهاد می‌کند که در میان عوامل ناموزون

به جا مانده از جهانِ ناهمگونِ باستان نظمی برقرار می‌کند و تجربه‌های فردی، مذهبی، کیهانی، اجتماعی و روانی را در سه سطح ناخودآگاه، آگاه و فوق آگاه تقویت کرده، ترکیبی از جهان به دست می‌دهد که در نهایت موجب پیوند انسان و جهان می‌شود تا انسان خود را در میانِ کائنات غریبه احساس نکند. نمادهای تکوینی پس از پیوند با اعماق پایدار و بی نهایتِ انسانی تبدیلِ به نماد می‌شوند و با این وجود انسان می‌تواند تمامی کائنات را به دست گیرد. به نظر شوالیه هر نماد در درون انسان یک عالمِ اصغر است و انسان نیز جهانِ اصغری در برابر عالم تصوّر می‌شود. یونگ نیز خویشاوندی بنیادین دالّ و مدلولِ نمادها را یک جهان کامل می‌شمارد.[۱۵]»

شعر فارسی نیز پیوند انسان (عالم اصغر) و کیهان (عالم اکبر) را به خوبی دریافته و در خود منعکس کرده است:

«بر جانور و نبات و حیوان   سالار که کردت ای سخن دان
وزخاک سیه برون که آورد   این نعمتِ بی‌کران و الوان»

(ناصر خسرو، دیوان، ص ۳۸۴)

و در این زمینه شاملو با استنادی قرآنی،[۱۶] انسان را حامل بار اَمانت می‌داند:

«از بیرون به درون آمدم / از منظر / به نظّاره به ناظر / نه به هیأت گیاهی نه به هیأت پروانه‌ای نه به هیأت سنگی نه به هیأت برکه‌ئی / من به هیأتِ «ما» زاده شدم / به هیأت پُر شکوهِ انسان / تا در بهارِ گیاه به تماشای رنگین کمانِ پروانه بنشینم / غرورکوه را دریابم و هیبتِ دریا را بشنوم / تا شریطه‌ی خود را بشناسم و جهان را به قدرِ همّت و فرصت خویش معنادهم /که کارستانی از این دست از توانِ درخت و پرنده و صخره و آبشار بیرون است / انسان زاده شدن تجسّدِ وظیفه بود / توانِ دوست داشتن و دوست داشته شدن / توانِ... / توانِ جلیلِ به دوش بُردن بار امانت... / انسان دشواریِ وظیفه است... / فرصت کوتاه بود و سفر جان کاه... / به جان منّت پذیرم و حق گزارم / چنین گفت با مدادِ خسته»

(شاملو، در آستانه، ص ۲۴-۲۱)

بودائیان نیز معتقدند که «انسان در جانش، خود را می‌آفریند و تنها انسانی

زندگی واقعی دارد که وجودش را در دانستگی منعکس کند.»[17] این دانستگی و شعور در حوزهٔ بیان و تصویرپردازی‌های نمادین از نماد به انسان و از انسان به نماد منتقل می‌شود و نوعی زندگی اشتراکی و وحدت وجود را تحت عنوان نمادهای پیوند دهنده به وجود می‌آورد که منجر به ایجاد حسّ هم ذات پنداری با طبیعت یا احساس همدردی (Empathy and sympathy) می‌شود.[18] حسّ هم ذات پنداری انسان با طبیعتِ گیاهی در پرتو نماد و رمز از گرایشاتِ حیاتی و معرفتی غریزی سرچشمه می‌گیرد و بر مبنای آن عناصری رمزی و نمادین را درشعر و ادبیات ما وجود می‌بخشد که در پرتو آن دنیایی از زنجیرهٔ نمادهای قدسی و باورهای مربوط به رستاخیز آیینی نباتات، تفکرات اساطیری، عامیانه و طبّی و... را به وجود می‌آورد که از ژرفای ناخودآگاه فردی و جمعی و خاطراتِ اَزلیِ تمدّنی درخشان سر بر آورده و برانگیزندهٔ حس اتّصال روح به عالَم برتر در ذاتِ انسان والاست. انسان موجودی است که همچون نباتات ریشه در خاک دارد امّا آغاز و انجامِ او با آسمان پیوند خورده است. گیاهان نیز به عنوان نمادهای روحانی وقدسی، برانگیزندهٔ وجدان اساطیری انسان در اتّصال به خداوند هستند. جلوه‌های قدسی، اساطیری و عرفانی شعر سخن سرایانِ ما در حوزهٔ نمادها، رمزها و کاربردهای ادبی نباتات و طبیعتِ گیاهی چنان است که به وضوح می‌توان این ارتباط را دریافت:

«چشم بر روی جهانِ دگری بگشاید   شاخه در باغ اگر بر سرِ دیوار رسد»

(اخوان، ارغنون، ص ۳۰)

«و خدایی که در این نزدیکی است / لای این شب بوها / پای آن کاجِ بلند / روی آگاهی آب / روی قانون گیاه» (سپهری، هشت کتاب، ص ۲۷۲)

«پیچکی دورِ تماشای خدا خواهد پیچید» (سپهری، همان، ص ۴۵۶)

«رفتم نزدیک آب‌های مصوّر / پای درخت شکوفه‌دار گلابی / با تنه‌ای از حضور / نبض می‌آمیخت با حقایقِ مرطوب / حیرت من با درخت قاطی می‌شد / دیدم در چند متری ملکوتم» (همان، ص ۴۱۵)

«باید بلند شد / باید دوید تا ته بودن / باید به مُلتقای درخت و خدا رسید / باید نشست / نزدیک انبساط / جایی میان بیخودی و کشف» (همان، ص ۴۲۸)

«در بُن خاری، یاد تو پنهان بود بر چیدم / پاشیدم به جهان / بَرسیمِ درختان آهنگ زدم آهنگ زخود روییدن و به خود گستردن / و شیاریدم شبِ یکدست نیایش، افشاندم دانهٔ راز / ته تاریکی، تکّهٔ خورشیدی دیدم، خوردم و زخود رفتم و رها بودم» (همان، ص ۲۵۷)

«مردم بالا دست چه صفایی دارند / چشمه‌هاشان جوشان / گاوهاشان شیرافشان باد / بی گمان پای چپرهاشان جای پای خداست»

(همان، ص ۳۴۷ و ۳۴۶)

«می نشینم لب حوض /گردش ماهی‌ها، روشنی، من،گل و آب / پاکیِ خوشهٔ زیست / رستگاری نزدیک / لای گل‌های حیاط» (همان، ص ۳۳۶)

دیدگاه روحانی و دینی شاعران پارسی گوی همواره جلوه‌ای قدسی‌تر از طبیعت را به ادبّیات ما عرضه کرده است:

«نرگس همی رکوع کند در میان باغ   زیرا که کرد فاخته بر سرو مؤذنی»

(ناصرخسرو، دیوان، ص ۱۲۹)

«من نمازم را وقتی می‌خوانم / که اَذانش را باد گفته باشد سرِ گلدسته سرو»

(سپهری، هشت کتاب، ص ۲۷۳)

«چو اَبدالان همیشه در رکوع است   به باغ اندر زبر هر میوه‌داری»

(ناصر خسرو، همان، ص ۵۰۱)

«تا کی آخر چو بنفشه سرِ غفلت در پیش

حیف باشد که تو در خوابی و نرگس بیدار»

(سعدی، غزلیات، ص ۸۰۶)

«شبنم آجین سبزفرش باغ / هم گسترده سجّاده / قبله گو هر سو که خواهی باش»

(اخوان، از این اوستا، ص ۷۸)

«یادداشت‌های مقدّمه تحلیلی...»

۱. شوالیه، ژان، فرهنگ نمادها، ج ۱، ص ۵۵ و ۴۹
۲. یونگ، کارل گوستاو، انسان و سمبولهایش، ص ۲۳۰ و ۲۲۹
۳. پورنامداریان، تقی، رمز و داستان‌های رمزی در ادب فارسی، ص ۴۹
۴. زرشناس، شهریار، سمبولیسم در آراء اِریک فروم، ص ۶۵
۵. یونگ، همان، ص ۱۳۷ و ۵۷
۶. ستاری، جلال، رمز اندیشی و هنر قدسی، ص ۵۴
۷. همان، ص ۵۷ و ۵۴؛ فضائلی، سودابه، در مقدمهٔ فرهنگ نمادها، ج ۱، ص ۱۱؛ پورنامداریان، تقی، رمز و داستان‌های رمزی در ادب فارسی، ص ۶۸ و چهارده
۸. شوالیه، ژان، همان، ص ۳۷

9. Encyclopedia, com, Results for Naturalism sixth Edition, p1 of 2

۱۰. غنیمی هلال، مُحمّد، ادبیات تطبیقی، ص ۸۸
۱۱. شوالیه، همان، ص ۷۰
۱۲. هال، ورنان، تاریخ کوتاه نقد ادبی، ص ۱۳۲
۱۳. همان، تاریخچه کوتاه نقد ادبی، ص ۱۳۱
۱۴. شفیعی کدکنی، محمدرضا، صور خیال در شعر فارسی، ص ۲۱؛ به طور کلّی استاد محترم در این اثر تطوّر ایماژهای شاعران را در دوره‌های مختلف مورد بررسی قرار داده‌اند.
۱۵. شوالیه، ژان، همان، ص ۶۵ و ۶۴، ۴۹، ۴۲، ۴۱
۱۶. این مضمون در شعر شاملو برگرفته از آیهٔ مبارکه قران مبنی بر کرامت انسان به عنوان حامل بار امانت الهی است:
«اِنّا عَرَضْنَا الْاَمانَةَ عَلَى السَّمواتِ وَالْاَرْضِ وَالْجِبالِ فَاَبَيْنَ اَنْ يَحْمِلْنَها وَ اَشْفَقْنَ مِنْها وَ حَمَلَهَا الاِنسانُ اِنَّهُ كانَ ظَلُوماً جَهولاً» (احزاب | ۷۲)
۱۷. ولفکانگ شومان، آئین بودا، ص ۵۰

18. Abrams, M.H, Aglossary of literary terms, p. 46, 47

فصل اوّل

نمادها و رمزهای تحلیلی نباتات

بخش اوّل : *مرتبهٔ وجودی نباتات*

بخش دوم : *تبارشناسی گیاهی و تناسخ تصویری*

بخش سوم : *رستاخیز آیینی نباتات*

بخش چهارم : *زنجیرهٔ نمادهای قدسی نباتات*

بخش پنجم : *درخت کیهانی*

بخش ششم : *درختان قرآنی و مذهبی*

بخش هفتم : *باورها، اساطیر و آیین‌های عامیانهٔ نباتی*

بخش هشتم : *باورهای طبّی نباتی*

«جوانمردا! این شعرها را چون آیینه دان! آخردانی که آیینه را صورتی نیست در خود امّا هر که در اونگه کند صورت خود تواند دیدن که نقد روزگار او بُوَد و کمال کار اوست. اگر گویی شعر را معنی آن است که قایلش خواست و دیگران معنی دیگر وضع کنند از خود، این همچنان است که کسی گوید: صورت آیینه صورت روی صیقل است که اوّل آن صورت نمود.»

(عین القضاة همدانی، نامه‌های عین القضاة، ج ۱، ص ۲۱۶)

بخش اوّل

مرتبهٔ وجودی نباتات

مطابقِ سنّت ادبیِ متون فارسی همواره برخی از شاعران و نویسندگان حکیم فارسی زبان در مقدّمهٔ آثار خود به بیان مراتبِ وجودی در عالم آفرینش پرداخته‌اند که بر این اساس ما به مواردی چند از آن اشاره خواهیم داشت.

بنا بر رمزپردازی‌های ایرانی مربوط به آفرینش آغازین، آسمان نخستین آفریدهٔ مادّی است.[1] و آب و زمین در مرتبهٔ دوم و سوم قرارگرفته‌اند[2] و گیاه در مرتبهٔ چهارم وجودی است.[3]

امّا مطابقِ سنتِ شعریِ فارسی که برگرفته از تفکّراتِ حکمای قدیم ایران و هند و تمدّن‌های بزرگ شرقی است، مراتبِ چهارگانهٔ وجودی عبارتند از: مرتبهٔ جَماد، نبات، حیوان (و انسان). در روایات ایرانی نیز می‌بینیم که پس از خلقت چهار عنصر (اُمّهات سفلی) و هفت فلک (آباء علوی) جماد، نبات و حیوان پدیدار می‌شوند.[4] حکیم ابوالقاسم فردوسی در مقدّمهٔ شاهنامه، مراتبِ وجود را منبعث از عناصر اربعه (آتش، آب، باد و خاک) دانسته و آفرینش آسمان را مقدَّم بر زمین، کوه و سپس گیاه و حیوان و انسان می‌داند:

«چو این چار گوهر به جای آمدند — زبهرِ سپنجی سرای آمدند
گهرها یک اندر دگر ساخته — زهر گونه گردن برافراخته
پدید آمد این گنبد تیزرو — شگفتی نمایندهٔ نوبنو
اَبَر ده و دو هفت تن کدخدای — گرفتند هر یک سزاوار جای
فلک‌ها یک اندر دگر بسته شد — بجنبید چون کار پیوسته شد
چو دریا و چون کوه و چون دشت و راغ — زمین شد به کردار روشن چراغ
ببالید کوه آب‌ها بَردمید — سرِ رُستنی سوی بالا کشید

همی بر شد آتش فرود آمد آب | همی گشت گرد زمین آفتاب
گیا رُست با چند گونه درخت | به زیر اندر آمد سرانشان زبخت
و زان پس چو جُنبنده آمد پدید | همه رستنی زیر خویش آورید
نه گویا زبان و نه جویا خرد | زخاک و زخاشاک تن پَروَرَد
چو زین بگذری مردم آمد پدید | شد این بندها را سراسر کلید
پذیرندهٔ هوش ورای و خرد | مراورا دَد و دام فرمان بَرَد»

(فردوسی، شاهنامه، ج ۱، ص ۱۶-۱۴)

در اوپانیشاد، مطابقِ تفکّر چرخهٔ تناسخ هندوان، مراتبِ وجودی در سه مرحله به تصویر کشیده شده است: جانوران، آدمیان و نباتات.[۵]

عزیزالدّین نسفی در کتاب انسان کامل بر آن است که «نفس جزوی به خاک می‌آید و این مرتبه نامِ وی طبیعت است. آن گاه از خاک به نباتات می‌آید و اوّل صورتی که از صور نباتات پیدا می‌کند صورتِ طحلب است و طحلب گیاه سبزی است که در آب‌ها پیدا می‌شود و آن را در فارسی «سبزه جوی» می‌خوانند. هم چنین به مراتب بر می‌آید و صورتِ نباتات و اشجار پیدا می‌کند تا به حدّی که شجره به حیوان نزدیک می‌شود همچون درخت خرما و درخت لُفّاح و درخت واق واق که ازگردش افلاک پرورش می‌یابد و در این مرتبه نام آن، نفس نباتی است. آن گاه از نبات به حیوان می‌آید و اوّل صورتی که از صورت حیوانات پیدا می‌کند صورت خراطین است و... » سپس او با ترسیم مراتب وجودی از جماد به انسان به مراتب عالیهٔ نفس انسانی از نفس ناطقه، نفس قدسی، نفس مطمئنه، به نفس کل و عقل کل می‌رسد. از سوی دیگر او آدمیان را متصف به چهار روح می‌داند که یکی از آن ارواح نباتی است که در جگر به مثابهٔ زجاجه قرار دارد.[۶]

هم چنین در چهار مقاله نظامی عروضی و اخلاق ناصری خواجه نصیرالدّین طوسی با این دست از توصیفات مراتب وجودی و نفوس نباتی، حیوانی و انسانی رو به رو هستیم.[۷]

قزوینی نیز در عجایب المخلوقات در بیانِ مراتبِ وجودی آورده است: «نبات متوسط است میان معادن و حیوان یعنی خارج است از جمادیتِ صرف که در

معادن است لیکن کمال حیوانیت ندارد و این حسّ و حرکت. امّا مشارکت در بعضی قوا چون جاذبه و ماسکه و هاضمه و دافعه و غاذیه و هامیه و متوّلده و مصوّره از برای آن‌که باری تعالی از بهرِ هر چیزی که آفریند آلتی مخصوص که بقای شخص و نوع او بر آن موقوف باشد و آنچه بر آن زیادت باشد حکمت بر آن اقتضاء نکند و نبات به حسّ و حرکت حاجت ندارد به خلاف حیوانات و از صنع عجیب باری تعالی یکی آن است که دانه یا هسته در خاک به میان افتد و آفتاب در او تأثیر نهد شکافته شود.[۸]»

حکیم سنایی غزنوی نیز در آغاز سیرالعباد، مراتبِ وجودیِ انسان را مطابق با نظریه حکمای قدیم به تصویر کشیده است.[۹] این طیّ مراتبِ وجودی در فیه‌مافیه مولوی در پرتو تمثیل نمودار شده است:

«حکایت کرامات می‌فرمود گفت... کرامات آن باشد که تو را از حال دون به حالی عالی آرد و از آن جا این سفر کنی و از جهل به عقل و از جمادی به حیات. هم چنانک اول خاک بودی جماد بودی ترا به عالم نبات آورد و از عالم نبات سفر کردی به عالم علقه و مضغه و از علقه و مضغه به عالم حیوانی و از حیوانی به عالم انسانی سفر کردی کرامات این باشد حق تعالی این چنین سفر را بر تو نزدیک گرداند.»[۱۰]

در سنّتِ شعری فارسی به تَبَعِ تفکّراتی که بیان گردید، گیاه از نظر مرتبهٔ وجودی پس از جماد به وجود آمده است و پس از آن حیوان و انسان قرار دارند:

«سه موالید از این چهار ارکان — چون نبات و معادن و حیوان
چون نباتی غذای حیوان شد — حیوان هم غذای انسان شد»

(سنایی، حدیقه، ص ۳۱۱)

«امّهات و نبات با حیوان — بیخ و شاخند و بارشان انسان
بار مانند تخم خویش بود — سر بیابی چو یافتی پایان
تخم ما بی گمان سخن بوده است — خوب‌تر زین کسی نداد نشان»

(ناصر خسرو، دیوان، ص ۲۴۰)

«خرد دان اوّلین موجود زان پس نفس و جسم آن‌گه
نبات و گونهٔ حیوان و آنگه جانورِ گویا»
(ناصر خسرو، دیوان، ص ۲)

«آمده اوّل به اقلیم جماد و زجمادی در نباتی اوفتاد
سال‌ها اندر نباتی عمر کرد وز جمادی یاد ناورد از نبرد
وز نباتی چون به حیوانی فتاد نامَدَش حالِ نباتی هیچ یاد
جز همین میلی که دارد سوی آن خاصه در وقتِ بهار و ضیمران»
(مولوی، مثنوی، ج ۴، بیت ۳۶۳۸-۳۶۳۷)

«به دست تُست بوقلمون همه چیز زانسان و زحیوان و نمایی»
(مولوی، غزلیات شمس، ص ۹۹۲)

«از جمادی مُردم و نامی شدم و ز نما مُردم به حیوان بَر زدم
مُردم از حیوانی و آدم شدم پس چه ترسم کی ز مُردن کم شدم»
(همان، مثنوی، ج ۳، ص ۴)

حکیم ناصر خسروقبادیانی ولادتِ خویش را با تمثیل مراتب وجودی و گذار از مرحلهٔ نبات به حیوان و از حیوان به انسان بیان می‌کند:

«بگذشت ز هجرت پسِ سیصد نود و چار بنهاد مرا مادر بَر مرکزِ اَغبر
بالندهٔ بی دانش مانند نباتی کز خاک سیه زاید و زآبِ مقطّر
از حالِ نباتی برسیدم به ستوری یک چند همی بودم چون مرغک بی پر
در حال چهارم اثرِ مردمی آمد چون ناطقه ره یافت در این جسم مکدّر...»
(ناصر خسرو، دیوان، ۵۰۸-۵۰۷)

همچنین شاعران به لحاظ کرامتِ انسانی، تقدّم انسان را بر جماد و نبات و حیوان خاطر نشان می‌کنند:[۱۱]

«بَر جانور و نبات و حیوان سالار که کردت ای سخن دان
و ز خاک سیه برون که آورد این نعمت بی کران والوان؟»
(ناصر خسرو، دیوان، ص ۳۸۴)

«یادداشت‌های بخش مرتبهٔ وجودی نباتات»

۱. ویسپرد، کردهٔ ۷، بند ۴؛ فرنبغ دادگی، بند هش، ص ۲۰.
۲. فرنبغ دادگی، همان، ص ۲۰ و ۱۷؛ روایت پهلوی، فصل ۴۶، بند ۱۲، ۱۱، ۵.
۳. فرنبغ دادگی، همان، ص ۱۸.
۴. زمرّدی، حمیرا، نقد تطبیقی ادیان و اساطیر در...، ص ۱۰۳ و ۱۰۲.
۵. اوپانیشاد، ج ۱، ایتریه ارنیک، ص ۲۹۶.
۶. عزیزالدّین نسفی، کتاب انسان کامل، ص ۳۸۹ و ۹۵؛ ورک زمرّدی، حمیرا، در مقالهٔ قداست و تناسخ گیاهی در شعر شاملو و سپهری، ص ۱۳۹ـ۱۳۷.
۷. نظامی عروضی، چهار مقاله، ص ۱۸؛ خواجه نصیرالدین طوسی، اخلاق ناصری، ص ۶۵ـ۵۶.
۸. زکریا بن محمد قزوینی، عجایب المخلوقات، ص ۲۱۴ و ۲۱۳.
۹. سنایی غزنوی، سیرالعباد الی المعاد، ص ۱۳ و ۱۲.
۱۰. مولوی، فیه مافیه، ص ۳۱۶ و ۳۱۵.
۱۱. در فصل چهارم اخلاق ناصری نیز ضمن بیان مراتب وجودی از جماد به نبات و از نبات به حیوان و انسان، به تبیینِ برتریِ انسان به عنوان اشرفِ موجودات بر سایر مراتب عالَم پرداخته شده است. (خواجه نصیرالدّین طوسی، اخلاق ناصری، ص ۶۰ و ۵۹).

بخش دوم

تبارشناسی گیاهی و تناسخ نباتی

آنچه در این بخش بدان خواهیم پرداخت مقوله‌ای است که به نوعی دیگر در موارد معدودی در بخش رستاخیز آیینی نباتات یا باورهای اساطیری نباتات بدان پرداخته‌ایم. امّا با نگاهی مبسوط و خاصّ به موارد مربوط به هم تباری انسان و گیاه خواهیم پرداخت.

درخت همواره به عنوان صورتِ مثالی و نمادِ تجدیدِ حیات و بازگشت به اصلی واحد؛ آیینه‌ی تمام نمایِ انسان و اِنگاره‌ی منحصر به فردِ نَسَب‌شناسی آدمیان محسوب می‌شده است. چنان که در مقدّمه و در بخش رستاخیز آیینی نباتات و کتاب نقد تطبیقی ادیان و اساطیر[1] نیز به تفصیل بدان پرداخته‌ایم؛ نباتات نوعی حسّ همذات پنداری و یگانگی را در انسان به وجود می‌آورند. بزرگترین رمز قدسی درختان، درخت کیهانی است که چنان که خواهیم دید همانند انسان ریشه در عالم بالا و سر در عالمی دیگر دارد و یادآور دست‌یابی به آسمان و گفتگو با خداست و نیز نمودارگذار از عالم عین و شهادت به عالم غیب است.

میرچا الیاده درخت کیهانی را نمایشگر عالم و مبیِّن موقعیت بشر در جهان می‌داند.[2]

همچنین پیوند درخت و انسان در روایات مربوط به مسخ و تبدیلِ انسان به گیاه در اسطورهٔ سیاوش و پرسیاوشان[3]؛ دِمترو پِرْسْفون؛ ایـنانا و دُمـوزی و... کـه مربوط به ایزدان نباتی می‌شود یا حکایات مربوط به اسطورهٔ رویش گیاه در مرگ مظلومانه انسان چنان‌که دربارهٔ سیاوش دیدیم و یا مواردی که از اساطیر ژاپن و چین و ملل مختلف [4] در باب مسخ درخت به انسان یا انسان به درخت نقل شده است دیده می‌شود.

در باورهای مردم شناسانه نیز اعتقاد بر این است که هیأت گیاهی، تعقّل و تخیّل آدمی رابه تکاپو واداشته است و به آن رنگی مقدس و جاودانه بخشیده است.[۵]

در خصوص مراتب وجودی نیز چنان‌که در بخش نخست دیدیم، انسان پس از عالم نباتات و جانوران وجود می‌یابد. عزیزالدّین نسفی (م. ق ۷) در میان مراتب روحانی انسان علاوه بر آن‌که از سه روح نباتی، حیوانی و نفسانی نام می‌برد و این سه نوع را از عالم سفلی می‌داند؛ انسان را به داشتن روح انسانی ممتاز می‌شمارد و روح انسانی را از عالم علوی منبعث می‌داند. هم چنین او بر آن است که سه روح نباتی و حیوانی و نفسانی در بدن انسان هستند و تربیت و پرورش ایشان، موجب رشد و دانایی و توانایی‌های اندامی و مُحرّک و مکمل جسم اوست. از سوی دیگر او بر مبنای تفکّر اهل هند، نباتات را به همراه قُوای طبیعی دیگر، مملوّ از نور دانسته و این نور را جان عالم بر می‌شمارد و بیتی می‌آورد:

«رو دیده به دست آرکه هر ذرّهٔ خاک   جامی است جهان نمای چون درنگری»

در حقیقت نَسَفی، روح انسانی را متأثّر از روح نباتات و جانوران می‌داند و اعتقاد دارد که انسان با یک نوبت خوردن در روز و آن هم خوردن موادّ صالح (چنان که در باب گیاهخواری و فواید آن یا خوردن گوشت حلال در آیین‌های عرفانی و ادیان از آن سخن گفته شده است) خونش لطیف‌تر می‌شود و علم و حکمت که در ذات او مکنون است ظاهرتر می‌گردد و قوّت او نمایان می‌شود.[۶]

همچنین او در رسالهٔ بیست و دوم از کتاب خود در بیان عروج از قول اهل تناسخ می‌گوید: «نفْس جُزْوی در مرتبهٔ طبیعت چندین هزار سال در خاک می‌ماند و سپس به نباتات عروج می‌کند و اوّل صورتی که از نباتات پیدا می‌کند صورت طُحلَب است سپس به مراتب بالاتر دست می‌یابد و صورت نباتات و اشجار پیدا می‌کند تا به حیوان نزدیک شود. هم چون درخت خرما و درخت لفّاح و درخت واق واق و به نفس نباتی می‌رسد سپس از نبات به حیوان می‌آید و صورت خراطین پیدا می‌کند که کرمی سرخ و دراز است بعد به تدریج به صورت حیوانات دیگر مثل فیل و نسناس و بوزینه دست می‌یابد و به نفس حیوانی می‌رسد تا این که از حیوان

به انسان می‌گراید. اوّل صورت زنگیان پیدا می‌کند و به نفس انسانی و ناطقه می‌رسد و به مراتب از نفس ناطقه به امّاره و لوّامه و بعد به درجهٔ اولیا و سپس به نفس قدسی و در آخر به درجه انبیا و نفس مطمئنه دست می‌یابد... .[۷]»

عبدالرحمان ابن خلدون (۷۳۲-۸۸۰ هـ‌ق.) نیز در باب تبدّل و تطوّر انواع و تکاملِ سلسلهٔ موجودات، عقایدی از این دست ابراز داشته است.[۸]

در اساطیر ایرانی نیز پس از مرگ کیومرث ـ نخستین انسان آفریده اهورامزدا ـ تمامی عناصر جسمی او در زمین مسخ می‌شود و تبدیل به فلّزات و عناصر طبیعی مختلف می‌گردد و پس از چهار سال از نطفهٔ او که به روشنی خورشید پالوده شده، دو شاخهٔ ریواس شکل به نام مهلی و مهلیانه وَ یمَ یَمه و... از زمین می‌روید و این گیاه به عنوان توتم گیاهی نمودار پیوند نخستین گیاه و انسان، ازکیومرث به گیاه و از گیاه به انسان (مهلی و مهلیانه) به صورت چرخهٔ حیات میان گیاه و انسان تصوّر می‌شود.

از آنجا که در خصوص مهرگیاه در بخش باورها و اساطیر نباتی به سخن پرداخته‌ایم در این مقوله سخن کوتاه می‌کنیم و یادآوری این امر را در راستای تبارشناسی گیاهی و تناسخ تصویری بر مبنای ارتباط انسان و نباتات ضروری و بایسته می‌دانیم.

از سوی دیگر بنابر روایات ایرانی، گوهر تن زردشت به دست خرداد و اَمرداد، دوامشاسپند اهورایی از آب و گیاه ساخته شده است.[۹] در شاهنامه نیز ظهور زردشت با تمثیل درخت به گونهٔ نمایشی قدسی جلوه‌گر شده است:

«چو یک چند سالان بر آمد براین — درختی پدید آمد اندر زمین
در ایوان گشتاسپ بر سوی کاخ — درختی گَشِن بود بسیار شاخ
همه برگ وی پند و بارَش خرد — کسی کاو خرد پرورد کی مُرد
خجسته پی و نام او زردهشت — که آهرمن بد کُنِش را بکُشت
به شاه کیان گفت پیغمبرم — سوی تو خرد رهنمون آورم»

(فردوسی، ج ۶، ص ۶۸)

اعتقاد به وجود روح در نباتات یا به تعبیر هندیِ آن وجود آتما (Atma) و رطوبتِ درونِ گیاهان که تمثیل روح در تن است در شعر شاعران معاصر نیز متجلّی

شده است:

«تو روحِ روئیدنی / سحر سبزِ جوانه» (اخوان، در حیاط کوچک پاییز، ص ۱۲۴)

«و درکنار جویبارهای تو، ارواح بیدها / ارواح مهربان تَبَرها را می‌بویند»

(فروغ، ایمان بیاوریم، ص ۴۰۵)

«و عروسِ تازه از روح درخت و باد و برکه بارگرفت»

(شاملو، لحظه‌ها و همیشه‌ها، ص ۲۵)

«ای روح گیاهی! تن من زندان تو بود» (همان، ص ۲۵)

در تحلیل‌های اساطیری، نوعِ انسان به سرچشمه و منشاء حیات که در انواع نباتات یافته می‌شود منسوب می‌گَردد.[۱۰] و در تفکّرات مربوط به آنیمیسم یا جان گرایی به معنی اعتقاد به روح و جان مستقّل برای مظاهر طبیعت نیز استدلال بر این است که‌این ارواح می‌تواند در سرنوشت انسان مؤثر باشد.[۱۱] هیوم، درکتاب «تاریخ طبیعی مذهب» می‌گوید: «در بشر گرایشی است که همهٔ موجودات را همنوع خود تلّقی کند و به اشیاء همان صفاتی را دهد که مأنوس انسان است.»[۱۲] و یونگ خاطر نشان می‌سازد که انسان همواره نوعی پیوستگی پدر ـ فرزندی با درخت، احساس می‌کند و به اعتقاد برخی از قبایل انسان چند روح دارد که یکی از آنها تحت سیطرهٔ نباتات است.[۱۳]

به همین خاطر از میان مظاهر طبیعی، درخت انگارهٔ نسب‌شناسی محسوب می‌شودو رمز بالندگی و رشد روان انسان است. تصویر مشهور شجرهٔ یَشّی (یَسّی) در اسطوره‌های تورات نمودگار این خویشاوندی نسبی است: «و نهالی از تنهٔ یشی برآمده شاخه‌ای از ریشه‌هایش قد خواهد کشید»[۱۴] به نظر اِلیاده مدار حیاتی موجود میان نبات و انسان یعنی این که نژاد و نسلی از جنس نوعی گیاه باشد و از نوع انسان بالقوه به صورت جُرثومهٔ تخم و آب پشت در آن گیاه وجود دارد و اسطورهٔ نسبت بردن نوع انسان به نبات از اینجا ناشی می‌شود.[۱۵] در ادبیات ما این نسب‌شناسی با تمثیل درخت در آمیخته است:

«هست سرّ مرد چون بیخ درخت زان بروید برگهاش از چوب سخت
در خور آن بیخ رُسته برگ‌ها در درخت و در نفوس و در نُهیٰ

بر فلک پَرهاست زاشجار وفا «اَصْلُها ثابت و فرعُه فی السَّماء»

(مولوی، مثنوی، دفتر سوم، بیت ۲۳۸۶-۲۳۸۸)

«جسد مردمی ای خواجه درختی عجب است
که برو فکرت و تمییز ترا برگ و بر است
از درخت جسدت برگ و بر خویش بچین
پیشتر زانکه ازین بستان بیرونت برند»

(ناصر خسرو، دیوان، ص ۶۵)

در قرون وسطی انسان را غالباً به درختی وارونه تشبیه می‌کردند که سرش با ریشهٔ درخت و تن و اندام هایش با تنهٔ درخت و شاخه‌هایش قیاس شده‌اند. زندگی از ریشهٔ آن نشأت می‌گیرد و ریشه، حاوی اکسیر طول عمر است:[۱۶]

«در عالم انسانی مردم چو نبات است اینها چوریا حین اند آنها چو گیاهند
در دست شه اینها سپر غمنْد کماهی در پیش خر آن‌ها چوگیاهند و غذااند»

(ناصر خسرو، دیوان، ص ۲۴۶)

«تازه اندر بهار حق صوفی است سرو بر جویبار حق صوفی است
صورت سرو چیست زی عامه راست قد تازه روی و خوش کامه»

(سنایی، حدیقة الحقیقه، ص ۴۹۴)

«این درختانند همچون خاکیان دست‌ها بر کرده‌اند از خاکدان
سوی خلقان صد اشارت می‌کنند وانکه گوش استش عبارت می‌کنند
با زبان سبز و با دست دراز از ضمیر خاک می‌گویند راز
همچو بطّان سر فرو برده به آب گشته طاووسان و بوده چون غراب
در زمستانشان اگر محبوس کرد آن غُرابان را خدا طاووس کرد
در زمستانشان اگر چه داد مرگ زنده شان کرد از بهار و داد برگ
منکران گویند خود هست این قدیم این چرا بندیم بر ربّ کریم؟
کوری ایشان درون دوستان حق برویانید باغ و بوستان
هر گلی کاندر درون بویا بود آن گل از اسرار کُلّ گویا بود
بوی ایشان رغم انف منکران گرد عالم می‌رود پرده دران»

(مولوی، مثنوی، بیت ۲۰۱۴-۲۰۲۳)

مولانا طی یک تمثیل نباتی، تنوّع احوال انسان و هوس‌های مختلف او را به خوبی به تصویر کشیده است:

«گه قصد تاج زر کند گه خاکها بر سر کند
گه خویش را قیصر کند گه دلق پوشد چون گدا
طرفه درخت امد کزو گه سیب روید گه کدو
گه زهر روید گه شکر گه درد روید گه دوا»

(مولوی، غزلیات شمس، ص ۶۱)

در اشعار فردوسی تمثیل درخت به عنوان انگارهٔ نسب‌شناسی و تبارشناسی گیاهی، فراوان به چشم می‌خورد:

«درخت برومند چون شد بلند گر آید زگردون برو برگزند
شود برگ پژمرده و بیخ سست سرش سوی پستی گراید نخست
چو از جایگه بگسلد پای خویش به شاخ نو آیین دهد جای خویش
مر او را سپارد گل و برگ و باغ بهاری به کردار روشن چراغ
پدر چون به فرزند ماند جهان کند آشکارا برو بر نهان
گر او بفکند فرّو نام پدر تو بیگانه خوانش مخوانش پسر»

(فردوسی، شاهنامه، ج ۲، ص ۷۶)

«نخوانم زبیخ سیاوش درخت نه شاخ و نه برگ و نه تاج و نه تخت»

(همان، ج ۳، ص ۱۵۴)

«فرامرز گفت ای گو شور بخت منم بار آن خسروانی درخت»

(همان، ۱۷۴)

«بدو گفت بهرام کای نیکبخت تویی بارِ آن خسروانی درخت»

(همان، ص ۴۶)

«بکشتم درختی به باغ اندرون که بارش کبست آمد و برگ خون
زدیده همی آب دادم به رنج بدو بُد مرا زندگانی و گنج
مرازو همه رنج بهر آمدست کزو بار تریاک زهر آمدست»

(همان، ص ۲۲۱)

«ازین کاخ آباد و این خواسته ‌ وزین تازی اسپان آراسته
وزین بندگان سپهبد پَرست ‌ ازین تاج و این خسروانی نشست
وزین چهره و سرو بالای ما ‌ وزین نام و این دانش و رای ما
بدین آبداری و این راستی ‌ زمان تا زمان آورد کاستی
به ناکام باید به دشمن سپرد ‌ همه رنج ما باد باید شمرد
یکی تنگ تابوت ازین بهر ماست ‌ درختی که تریاک او زهر ماست
بکشتیم و دادیم آبش به رنج ‌ بیاویختیم از برش تاج و گنج
چو برشد به خورشید و شد سایه‌دار ‌ به خاک اندر آمد سرمایه‌دار
برین است فرجام و انجام ما ‌ بدان تا کجا باشد آرام ما
به سیندخت مهراب گفت این سخن ‌ نوآوردی و نو نگردد کهن
سرای سپنجی بدین سان بود ‌ خرد یافته زو هراسان بود
بدو گفت سیندخت این داستان ‌ به روی دگر بر نهد باستان
خرد یافته موبد نیکبخت ‌ به فرزند زد داستان درخت»

(همان، ج ۱، ص ۱۸۷، ۱۸۶)

در تاریخ ادیان، درخت نمودار عالم فرض شده است که عالم را تکرار، تلخیص و به صورت رمزی تمثیل می‌کند. در زند بهمن یسن درخت هفت شاخهٔ یک ریشه نمودار گیتی تصور شده است. [۱۷] تشبیه عالَم به درخت در شعر فارسی، درکنار تشبیه انسان به درخت، روایت پیچیده شدن عالم اصغر (انسان) در عالم اکبر (جهان) را روایت می‌کند چنان که بسیاری از شاعران میوه و بَرِ جهان را انسان می‌دانند:

«جهان مثال درخت است برگ و میوه زتوست
چو برگ و میوه نباشد شجر چه سود کند»

(مولوی، غزلیات شمس، ص ۳۷۷)

«ای خردمند گمان برکه جهان‌خوب درختی‌است
که بر واهل خردخوش مزه‌وبوی شمارند

بــل کشــاورز، خــدای‌ست و دروکشت حکــیمان
واندر و این جُهلاشان به مثل چـون خس و خـارند»

(ناصر خسرو، دیوان، ص ۱۴۶)

«نبینی بر درخت این جهان بـار — مگر هشیار مرد ای مرد هشیار
درخت این جهان را سوی دانـا — خردمند است بارو بی خرد بار
نهان اندر بـدان نـیکان چنانند — که خـرما در مـیان خـار بسیار

(ناصر خسرو، دیوان، ص ۱۷)

«جهان چـیست بگـذر زنـیرنگ او — رهایی بـه چـنگ آور از چـنگ او
درختی است شش پهلو و چار بیخ — تـنی چـند را بسـته بـر چـار مـیخ
یکایک ورق‌هـای مـا زیـن درخت — به زیر اوفتد چون وزد باد سـخت
مــقیمی نــبینی دریــن بــاغ کس — تــماشا کـند هـر یـکی یک نـفس
در او هــر دمــی نـوبری مـی‌رسد — یکــی مـی‌رود دیگـری مـی‌رسد»

(نظامی، شرف نامه، ص ۸۹)

«مر چرخ را ضرر نیست و زگردشش خبر نـیست
عالم یکی درختی است که‌ش جز بشر ثمر نیست»

(ناصرخسرو، دیوان، ص ۱۵۳)

«گفت هست این عالم پرنام و ننگ — همچو نخلی بسته از صد گونه رنگ»

(عطار، منطق الطیر، ص ۲۰۷)

«این جهان همچون درخت‌است ای‌کرام — مــا بــراو چــون مـیوه‌های نـیم خـام
ســخت گــیرد خـام‌ها مـر شـاخ را — زان کــه در خــامی نشــاید کـاخ را
چـون بپخت و گشت شیرین لبْ گزان — سست گــیرد شــاخ‌ها را بــعد از آن»

(مولوی، مثنوی، دفتر سوم، بیت ۱۲۹۵-۱۲۹۳)

«یکی بوستان است عالم که یزدان — زمـردم دروکشت و اشـجار دارد
ازینجا همی خـیزدش غـلّه لیکـن — بــدان عــالم دیگـر انـبار دارد
هــمه بــرزگاران اویـند یکسـر — مســلمان و تـرسا کـه زنّـار دارد
یکی را زمین سنان است و شـوره — یکی کشت و پالیز و شد کار دارد

یکی تخم خورده‌ست و زبی فلاحی	همی گاو همواره بی کار دارد
یکی تخم کرده‌ست وزّ کار گاوش	تن کار کن لاغر و زار دارد
مر این هر دو را هیچ دهقان عادل	چه گویی که یکسان و هموار دارد؟»

(ناصر خسرو، دیوان،ص ۳۷۶)

چنان که گذشت، باور تناسخ نیز در قالب تصویری آن (تناسخ تصویری) در شعر فارسی که ریشه در اعتقاد به تناسخ دارد، متضّمن خلط عوالم نباتی و انسانی در دنیای تصویرپردازی شاعرانه شده است. و ما در شعر فارسی خصوصاً در شعر معاصر با شمار فراوانی از این تصاویر روبه‌رو هستیم.

احمد شاملو، ولادت خود را با در آمیختن روح گیاهی در زندان تن (چنان که درگفتار نسفی نیز دیدیم) تصویر می‌کند و به زیبایی با عالم نباتی یکی می‌شود:

«وَ من برگ و برکه نبودم / نه باد و نه باران / ای روح گیاهی! / تن من زندان تو بود / و عروس تازه پیش از آنکه لبان پدرم را بر لبان خویش احساس کند از روح درخت و با دو برکه بارگرفت، در شب نیمهٔ چارمین و من شهری بی برگ و بادرازندان خود کردم بی آن که خاطرهٔ بادو برگ از من بگریزد / چون زاده شدم چشمانم به دو برگ نارون می‌مانست، رگانم به ساقهٔ نیلوفر، دستانم به پنجهٔ افرا و روحی لغزنده به سان باد و برکه، به‌گونه باران / و چندان که نارون پیر از غضب رعد به خاک افتاد، دردی جانگزا چونان فریاد مرگ در من شکست / و من ای طبیعت مشقّت آلود ای پدر! فرزند تو بودم.» (شاملو، لحظه‌ها و همیشه‌ها، ص ۲۶)

فروغ فرّخزاد نیز خود را از سُلالهٔ درختان می‌داند و تناسخ تصویری در بیان او موج می‌زند:

«من از سلالهٔ درختانم تنفّس هوای مانده ملولم می‌کند»

(فروغ، ایمان بیاوریم...، ۴۴۲)

«مرا تبار خونی گل‌ها به زیستن متعّهد کرده است» (همان، ص ۴۴۴)

«در رگِ هر برگ لرزانم خزیده‌عطر بس افسوس / در شبی تاریک روئیدم / تشنه لب بر ساحل کارون / تا شبی پیدا شد از پشت مَه تردید / تک چراغ شهر رؤیاها / من در آن جاگرم و خواهش بار / از زمینی سخت روئیدم / نیمه شب جوشید خون شعر

در رگ‌های سرد من / محو شد در رنگ هر گلبرگ / رنگ درد من / منتظر بودم که بگشاید برویم آسمان تار / دیدگان صبح سیمین را / محو شد در جنگل انبوه تاریکی / چون رگ نوری طنین آشنای من / قطرهٔ اشکی هم نیفشاند آسمان تار / از نگاه تار خستهٔ ابری به پای من / من گل پژمرده‌ای هستم»

(فروغ، دیوار، ص ۱۸۳ و ۱۸۲)

سپهری نیز نَسَب خود را به گیاه می‌رساند و خود را از اقوام یک شاخه می‌پندارد و می‌خواهد با بازگشت به اصل گیاهی خود به آرامش برسد:

«اهل کاشانم / نَسَبم شاید برسد / به گیاهی در هند...»

(سپهری، هشت کتاب، ص ۲۷۴)

«روزگاری پیش از این یعنی / که انسان از اقوام یک شاخه بود / روزگاری که در سایهٔ برگ ادراک / روی پلک درشت بشارت خواب شیرینی از هوش می‌رفت».

(همان، ص ۴۳۱)

«مرا خواب کن زیر یک شاخه / دور از شب اصطکاک فلّزات»

(همان، ص ۳۹۶)

«چشم، هوش محزون نباتی را خواهد دید» (همان، ص ۴۵۶)

از این روست که به آغازها دست می‌یابد و در روح نباتی محو می‌شود و گیاهان و درختان را رمز صعود و دست یابی به خداوند مطلق می‌شمارد. چنان که در تاریخ ادیان، درخت یکی از رمزهای صعود و رسیدن به آسمان هاست و در آیین‌های شَمَنی نیز شمن از درخت بالا می‌رود تا به دروازهٔ کیهان برسد و با خدایان گفتگو کند.[18] سپهری در بیان مراتب عرفانی رسیدن به خدا در شعر نشانی نیز درخت سپیدار و گل تنهایی و درخت کاج را مراحلی از سیر صعودی سلوک می‌داند:

«من به آغاز زمین نزدیکم، نبض گل‌ها را می‌گیرم / آشنا هستم با عادت سبز درخت...» (همان، ص ۲۸۷)

«دیدم که درخت هست / وقتی که درخت هست / پیداست که باید بود و ردّ روایت را تامتن سپید دنبال کرد» (همان، ص ۴۱۹)

«و به انگشت نشان داد سپیداری و گفت / نرسیده به درخت کوچه باغی است که از باغ خدا سبزتر است / می‌روی تا ته آن کوچه که از پشت بلوغ سر به در می‌آورد / پس به سمت گل تنهایی می‌پیچی / دو قدم مانده به گل / پای فوّاره جاوید اساطیر زمین می‌مانی و ترا ترس شفاف فرا می‌گیرد /... کودکی می‌بینی / رفته ازکاج بلندی بالا، جوجه بردارد از لانهٔ نور» (همان، ص ۳۵۹)

و او در آمیزش با درخت به ملکوت می‌رسد:

«رفتم نزدیک آب‌های مصوّر/ پای درخت شکوفه‌دار گلابی / با تنه‌ای از حضور / نبض می‌آمیخت با حقایق مرطوب / حیرت من با درخت قاتی می‌شد / دیدم در چند متری ملکوتم» (همان، ص ۴۱۵)

«من که تا زانو در خلوص سکوت نباتی فرو رفته بودم / دست و رو در تماشای اشکال شُستَم» (همان، ص ۴۳۶)

«در بیداری لحظه‌ها... درختی تابان / پیکرم را در ریشهٔ سیاهش بلعید.»

(همان، ص ۱۳۴)

نیمایوشیج نیز درخت را به عنوان رمز صعود مطرح می‌کند:

«شیطان آمد چسبید پای مرا / درکنار بیشه از درخت توسکا بالا رفتم»

(نیما، ص ۶۷۲)

همچنین او مطابق با انگارهٔ نسب‌شناسی گیاهان، درخت را برادر خود می‌داند:

«لادبُن و من دو تا بردار بودیم / به انتظار دنیا بودیم»

(نیما، مجموعه اشعار، ص ۸۳۱)

«لادبُن! لادبُن! دل من قرار ندارد / برادر تو راه فرار ندارد» (همان، ص ۷۵۹)

احمد شاملو نیز درخت را برادر خود می‌داند و شاعران را شاخه‌ای از جنگل خلق بر می‌شمارد و از این مضامین برداشتن سیاسی ـ اجتماعی دارد:

«خانه‌ها در معبر باد نااستوار / استوارند / درخت، برادر من! / اینک تبردار ازکوره راه پُر سنگ به زیر می‌آید... / درخت در معبر باد جدّی عشوه می‌فروشد» (شاملو، باغ آینه، ص ۹۷ و ۹۶)

«امروز شعر، حربهٔ خلق است / زیراکه شاعران خود شاخه‌ای زجنگل خلقند /

نه یاسمین و سنبل گلخانهٔ فلان / بیگانه نیست شاعر امروز بادردهای مشترک خلق»
(شاملو، هوای تازه، ص ۸۵)

تأثیری که از تئوری تناسخ و چرخهٔ زایش به شعر فارسی، خصوصاً شعر نوراه یافته است علاوه بر جنبهٔ تصویری آن، از نوعی نگرش شاعرانهٔ اساطیری و بعد روحانی و معنوی برخوردار است چنان که در شعر احمد شاملو می‌بینیم:

«و من برگ و برکه نبودم / نه باد و نه باران / ای روح گیاهی! / تن من زندان تو بود / و عروس تازه... اَز روح درخت و باد و برکه بار گرفت... چون زاده شدم چشمانم به دو برگ نارون می‌مانست، رگانم به ساقهٔ نیلوفر، دستانم به پنجهٔ افرا / و روحی لغزنده به سان باد و برکه، به گونهٔ باران و چندان که نارون پیر از غضب رعد به خاک افتاد / دردی جانگزا چونان فریاد مرگ در من شکست / و من ای طبیعت مشقّت آلوده‌ای پدر! فرزند تو بودم». (لحظه‌ها و همیشه‌ها، ص ۲۶)

شاملو مراحل تکامل روح بشری و رسیدن به مرتبهٔ والای انسانی در گذار از هیأت سنگ، گیاه و حیوان و نیز انسان زاده شدن و در نهایت، توان به دوش کشیدن بار امانت را به تصویر می‌کشد. اگر چه او قسمت آخر این منظومه را با عصیانی که خاص اوست به پایان می‌برد اما این بخش از شعر او، به واقع بیانگر برتری روح انسان و تکریم بشر در گذار از مرحلهٔ پست به منزلت واقعی انسانی است:[۱۹]

«از بیرون به درون آمدم: از منظر / به نظاره به ناظر / نه به هیأت گیاهی نه به هیأت پروانه‌ای / نه به هیأت سنگی نه به هیأت برکه‌ئی / من به هیأت «ما» زاده شدم / به هیأت پر شکوه انسان / تا در بهارگیاه به تماشای رنگین کمان پروانه بنشینم / که کار ستانی از این دست / از توان درخت و پرنده و صخره و آبشار بیرون است / انسان زاده شدن تجسّد وظیفه بود: / توان دوست داشتن و دوست داشته شدن / توان جلیل به دوش بُردن بار امانت... / انسان دشواری وظیفه است...»

(شاملو، در آستانه، ص ۲۲ و ۲۱)

در راستای تناسخ گیاهی در کهن الگوی حلول روح مظلوم در گیاه در قتل ناجوانمردانهٔ انسانی، که در بخش رستاخیز آیینی نباتات بدان پرداخته‌ایم شاملو به خلق مضامینی روحانی و انتزاعی پرداخته است:

«بر هر سبزه خون دیدم / در هر خنده درد دیدم / تو طلوع می‌کنی من مُجاب می‌شوم / من فریاد می‌زنم / و راحت می‌شوم / از هر خون، سبزه‌ئی می‌روید از هر درد لبخنده‌ئی / چراکه هر شهید درختی است / من از جنگل‌های انبوه به سوی تو آمدم». (همان، هوای تازه، ص ۲۰۹)

«آفتاب سبز، تب شن‌ها و شوره‌زارها را در گاهوارهٔ عظیم کوه‌های یخ می‌جنباند، خون کبود مُردگان در غریو سکوتشان / از ساقهٔ بابونه‌های بیابانی بالا می‌کشد.» (همان، ص ۲۹۳)

«آه فرزندان! فرزندان گرم خاک... / ماآن غرفه را هم اکنون به چشم می‌بینیم / و در پناه درختانی / سایه گستر / که عطر گیاهش یادآور خون شماست / که در ریشه‌های ایمانی عمیق می‌گذرد» (همان، دشنه دردیس، ص ۱۷ و ۱۶)

سپهری نیز رویش گیاه نارنجی خورشید را در مُرداب اتاقش نماد حیات و تولّدی دوباره می‌داند: «در تابوت پنجره‌ام پیکر مشرق می‌لولد / مغرب جان می‌کند / می‌میرد / گیاه نارنجی خورشید / در مرداب اتاقم می‌روید کم کم... / اکنون دارم می‌شنوم / آهنگ مرغ مهتاب / و گل‌های چشم پشیمانی را پر پر می‌کنم».

(سپهری، هشت کتاب، ص ۷۸)

حلول روح گیاهی در سپهری، نماد بیداری و حیات و تولّدی دوباره است و از این رهگذر، او به کرّات در دفتر شعر خود از نماد بودایی نیلوفر که رمز حیات دوباره است، سود می‌جوید:

«از مرز خوابم می‌گذشتم / سایهٔ تاریک یک نیلوفر / روی همهٔ این ویرانه فرو افتاده بود / کدامین باد بی پروا / دانهٔ این نیلوفر را به سرزمین خواب من آورد / در مُرداب بی ته آیینه‌ها / هر کجا که من گوشه‌ای از خودم را مُرده بودم / یک نیلوفر روییده بود / و من در صدای شکفتن او / لحظه لحظه خودم را می‌مُردم... / من به رؤیا بودم / سیلاب بیداری رسید / نیلوفر به همهٔ زندگی‌ام پیچیده بود / هستی‌اش در من ریشه داشت / همهٔ من بود...» (همان، ص ۱۲۰-۱۱۸)

همچنین او در پرتو آنیمیسم [۲۰] گیاهی «صدای هوش گیاهان را در خلوت می‌شنود» (ص ۳۰۴) و «ضربه‌های گیاهی عجیب را به تن ذهن شماره می‌کند» (ص

۳۲۵) و می خواهد سطح روح را پُر از برگ سبز سازد» (ص ۳۱۱) و در مدار درخت، طنین بال کبوتر را حضور مبهم رفتار آدمی زاد می‌داند» (ص ۳۲۰)

و در نهایت می‌خواهد به مانند گیاهان به سوی ابدیّت برود و در خواب درختان نوشیده شود تا به دلیل هم پیوندی و هم تباری خود با درخت، بازگشت به اصل و آغازها را تجربه کند:

«در خواب درختان نوشیده شوم که شکوه روئیدن درما می‌گذرد / باد می شکند / جنگل از تپش می‌افتد / جوشش اشک هم آهنگی را می‌شنویم و شیرۀ گیاهان به سوی ابدیّت می‌رود» (همان، ص ۱۸۳)

و در پرتو همین قداست است که شاملو هم می خواهد برای رسیدن به آرامشی آغازین و ابدی «خواب اقاقیا را بمیرد» (شاملو، ابراهیم در آتش، ص ۴۷) و در این رهگذار به پاکی و قداست و معصومیت گیاهان اقتدا می‌کند و می خواهد به دورۀ جنینی و ناآگاهی خویش بازگردد و در پرتو تولّدی دوباره، علف‌ها به جانب او برویند و انسانی دیگر شود:

«من چینه‌ام من پیچکم من آمیزۀ چینه و پیچکم / تو چینه‌ای تو پیچکی تو آمیزۀ مادر و کودکی... مرا به ایمان دورۀ جنینی خویش بازگردانید تا دیگر باره با کلماتی که کنون جز فریب و بدی سخن می‌گوید سرود نیکی و راستی بشنوم / بازگردان! مرا به دوران ناآگاهی خویش / بازگردان تا علف‌ها به جانب من برویند / تا من بسانِ کَندو یا نیش شیرین هزاران زنبور خُرد از عسل مقدس آکنده شوم.»

(همان، باغ آینه، ص ۱۲۲)

در تصوّر شاعران ما، درخت با آغازی همچون انسان و نهایتی چون او به سوی حقیقتی بی همتا گام بر می‌دارد:

«هر گیاهی که در زمین روید وَحْدَهُ لاشریک له گوید»

شعر معاصر نیز چنان که دیدیم،این جریان قدسی، حِکمی و رازآمیز را دریافته است، شاملو در منظومه‌های شعری خود با خلق مضامین قدسی به تجربۀ فطری هم سویی انسان با گیاهان در رسیدن به نور دست یافته است:

«یک شاخه در سیاهی جنگل / به سوی نور / فریاد می‌کشد»

(همان، باغ آینه، ص ۲۹)

«و در نیزه‌های سبز درختانی نظر کردم که به اعماق رُسته بود / و آزمندانه به جانب خورشید می‌کوشید و دستان عاشقش درطلبی بی‌انقطاع از بلندی انزوای من بر می‌گذشت» (همان، ققنوس در باران، ص ۷۱ و ۷۰)

فروغ فرخزاد در خلط عوالم انسانی و نباتی در راستای تناسخ تصویری چنان پیش رفته است که با درختان هم پیوند و همسو شده و در قالب هم حسّی با گیاهان، صفات انسانی خود را به آنان تسرّی می‌دهد:

«او چو مرغی خسته از پرواز / می‌نشیند بر درخت خشک پندارم / شاخه‌ها از شوق می‌لرزند / در رگ خاموششان آهسته می‌جوشد / خون یادی دور / زندگی سر می‌کشد چون لاله‌ای وحشی / از شکاف گور / از زمین دست نسیمی سرد / برگ‌های خشک را با خشم می‌روبد». (فروغ، دیوار، ص ۱۷۴)

«من به جفت‌گیری گل‌ها می‌اندیشم / با غنچه‌هایی با ساق لاغر کم خون»

(همان، ایمان بیاوریم، ص ۴۰۰)

«من بوتهٔ وحشی نیازی گرم / من تشنه میان بازوان او / همچون علفی ز شوق روئیدم / تا عطر شکوفه‌های لرزان را / در جام شب شکفته نوشیدم / در بستر سبزه‌های تردامن / من ماندم و شعله‌های آغوشی». (همان، دیوار، ص ۱۸۵)

«چه فراموشی سنگینی / گل باقالا / اعصاب کبودش را در سُکرنسیم می‌سپارد به رها گشتن از دایرهٔ گنگ دگرگونی» (همان، تولّدی دیگر، ص ۳۳۰)

«ما با زبان سادهٔ گل‌های قاصد آشنا بودیم / ما قلب هامان را به باغ مهربانی‌های معصومانه بردیم / و به درختان قرض می‌دادیم» (همان، ص ۲۸۰)

«تمام روز درآئینه گریه می‌کردم / بهار پنجره‌ام را به وهم سبز درختان سپرده بود» (همان، ص ۳۵۴)

«او بر تمام این همه لغزید / گویی که حسّ سبز درختان بود / و چشم هایش تا اَبدیّت ادامه داشت» (همان، ص ۳۴۸)

«همهٔ هستی من آیهٔ تاریکی است / که ترا در خود تکرر کنان / به سحرگاه

شکفتن‌ها و رُستن‌های ابدی خواهد بُرد /من در این آیه ترا آه کشیده، آه / من در این آیه ترا / به درخت و آب و آتش پیوند زدم» (فروغ، همان، ص ۲۷۵)

در آیین‌های عرفانی مناسک مربوط به ریاضت نیز با آداب کم خوردن و گیاه‌خواری رو به رو هستیم که در این جا نیز ردّ پای هم تباری و مناسبت انسان با گیاه را احساس و درک می‌کنیم.

در تاریخ ادیان برای گذشتن از مقصتضیات بشری و جسمانی، زهّاد و متألّهین به خوراکی‌های گیاهی روی می‌آورند در متن حماسی هندوان، رامایانا در موارد متعدّدی شاهد ارتزاق گیاهی عابدان و ریاضت کشان هستیم.[۲۱]

در شعر فارسی نیز این نکته جلوه‌گر شده است:

«کرمی که چو زاهدان خورد برگ درخت نی در خور زهد سازد ازدیبا رخت»

(خاقانی، دیوان، ص ۷۰۴)

در کتاب «فوائد گیاه‌خواری» صادق هدایت نیز با عقاید علمی و اخلاقی از این دست روبرو هستیم. در آیین کاربرد حلوا و خرما در مراسم ختم نیز مناسبت خوراکی‌های نباتی آیینی که نثار روح درگذشتگان می‌شود را با هم تباری گیاه و انسان شاهد هستیم. «ردّپای حضور این دو عنصر در آیین‌های سوگواری بین‌النّهرین نیز دیده می‌شود. خرما میوه‌ای است که در سرزمین‌های گرم میان دجله و فرات به فراوانی می‌رویید و در بسیاری آیین‌ها مورد استفادهٔ مردم‌آن نواحی قرار می‌گرفت، و از آنجاکه محصول درختی همیشه سبز چون نخل است، مظهر رستاخیز و طعامی نیروبخش به شمار می‌آمد. بنابراین باورها، میوه‌های خرما به روان درگذشته نیرو می‌بخشیدند تا مسیر طولانی وادی مردگان را بپیماید. مندائیان هم که بازماندگان اقوام کهن میان رودان هستند، در غذایی که برای روح درگذشته تهیّه می‌نمایند خرما را فراموش نمی‌کنند.

حلوا نیز خوراکی است که از آرد گندم تهیّه می‌شود و گندم یکی از موادی است که با آیین‌های سوگواری و غلبهٔ روح بر پلشتی مرگ در ارتباط بوده است. در آیین‌های سوگواری بین‌النّهرین و زردشتی، نان جزء اقلامی است که به مردگان تقدیم می‌شد. لوح دوازدهم از حماسهٔ گیل‌گمش بیان می‌دارد که ارواح مختلف در

جهان مردگان به چه شیوه می‌زیند. براساس این متن، کسی که دو پسر دارد طبعاً از نذورات کافی برخوردار است، در خانه‌ای از خشت پخته مسکن می‌کند و نان می‌خورد؛ در مقابل، آن کس که غمخواری ندارد ریزه‌خوار سفره‌هاست و از خرده‌نان‌های به کوی افکنده تغذیه می‌کند. در برخی متن‌های پهلوی نیز از نوعی نیایش به همراه نان فطیر نام برده شده که برای روح درگذشته بر پا می‌گردیده است و به «خَشنومَن دَرون نهاده» معروف بوده است. در این آیین، نان فطیری که درون نام دارد با خواندن نیایش‌های خاصّی تقدیس می‌گردد و به نیّت روان درگذشته خورده می‌شود. در ایران اسلامی نان جای خود را به حلوا داده است که همچون نان فطیر از گندم تهیّه می‌شود و تمامی ویژگی‌های نان را داراست.»[۲۲]

علاوه بر آن چنان که این نقل قول شاهد آن بودیم خرما و حلوا که منشأ گیاهی دارند به دلیل انتساب انسان و گیاه به یکدیگر نثار روح درگذشته می‌شوند. همانگونه که در خصوص خرما در بخش درختان مذهبی و قرآنی همانگونه که به تفصیل آورده‌ایم در روایات تفسیری، خرما، عمّهٔ بشر بوده و از گل آدم بُنیان نهاده شده است و این نیز خود مناسبت آغازین و پایانی آن را با خلق و مرگ انسان در راستای اتّحاد کیهانی و هم تباری انسان و نباتات نشان می‌دهد.

از سوی دیگر همانطور که در قسمت مربوط به «تداوم چرخهٔ مرگ و حیات از گیاه به انسان و از انسان به گیاه» در بخش رستاخیز آیینی نباتات بدان پرداخته‌ایم رویش گیاه از مزار انسان و آیین کاشتن گل و گیاه و درخت بر مزار مردگان و گذاشتن گل بر آن، تأییدی دیگر بر احساس هم تباری انسان با نباتات است:

«خاک می‌خواند مرا هر دم به خویش　　　می‌رسند از ره که در خاکم نهند
آه شاید عاشقانم نیمه شب　　　گل به روی گور غمناکم نهند»

(فروغ، عصیان، ص ۲۶۶)

«یادداشت‌های بخش تبارشناسی و تناسخ نباتی»

۱. زمرّدی، حمیرا، نقد تطبیقی ادیان و اساطیر در...، ص ۱۹۴ـ۱۸۷
۲. الیاده، میرچا، رساله در تاریخ ادیان، ص ۲۶۶
۳. بهار، مهرداد، پژوهشی در اساطیر ایران، ص ۴۴۷ـ۴۴۵ و ۴۲۱ـ۴۱۸؛ ایونس، ورونیکا، اساطیر مصر، ص ۲۰۸ و ۲۰۷ ؛ پورنامداریان، تقی، رمز و داستان‌های رمزی در ادب فارسی، ص ۱۴۶ و ۱۴۵
۴. پیگوت، ژولیت، اساطیر ژاپن، ص ۳۰؛ کریستی، آنتونی، اساطیر چین، ص ۱۵۴؛ اسطورهٔ ولادت ادونیس (خدای رستنی‌ها) نیز از این مقوله است چنان که او پس از ۱۰ ماه از میان شکاف تنهٔ درختی کهنسال به دنیا می‌آید. در این باره رک گریمال، پیر، فرهنگ اساطیر یونان و روم، ذیل ادونیس
۵. میهن دوست، محسن، پژوهش عمومی در فرهنگ عامّه، ص ۱۶۶ و ۱۶۵
۶. نسفی، عزیزالدّین، انسان کامل، ص ۹۳ـ۹۰
۷. نسفی، همان، رساله بیست و دوم، ص ۳۹۰ و ۳۹۸ ؛ ناصر خسرو قبادیانی نیز در زادالمسافرین وجوه اشتراک میان نفس نباتی و حیوانی و ناطقه را بر می‌شمارد و به بیان مراتب آن می‌پردازد. (رک: ناصرخسرو قبادیانی، زاد المسافرین، ص ۲۹۷)
۸. ابن خلدون، عبدالرحمان، مقدّمهٔ ابن خلدون، ص ۱۷۷ و ۱۷۶
۹. روایت پهلوی، ص ۶۵ و ۱۴؛ میرفخرایی مهشید، در پاورقی روایت پهلوی، ص ۱۴؛ فرنبغ دادگی، بندهش، ص ۶۶؛ سرخوش، وستا، اسطوره‌های ایرانی، ص ۶۶
۱۰. الیاده، همان، ص ۲۸۸
۱۱. آریا، غلامعلی، آشنایی با تاریخ اَدیان، ص ۲۷ و ۲۶
۱۲. فروید، زیگموند، توتم و تابو، ص ۱۳۰
۱۳. یونگ، کارل گوستاو، انسان و سمبولهایش، ص ۲۴
۱۴. عهد عتیق، کتاب اَشعیاء، باب یازدهم، آیهٔ ۱
۱۵. دوبوکور، مونیک، رمزهای زنده جان، ص ۲۷، ۲۶، ۲۵، ۸؛ الیاده، میرچا، رساله در تاریخ ادیان، ص۲۸۸
۱۶. دوبوکور، مونیک، رمزهای زنده جان، ص ۱۶ و ۱۵ ؛ در مهاباراتا نیز تمثیل درخت

بد و درخت نیک در تحلیل شخصیت‌های حماسی این منظومه آمده است. (مهاباراتا، ج ۱، ص ۴)

۱۷. زند بهمن یسن، ص ۳

۱۸. زمرّدی، حمیرا، نقد تطبیقی ادیان، ص ۱۷ و ۱۶

۱۹. همان، در مقاله تناسخ و قداست گیاهی در شعر سپهری و شاملو، ص ۱۳۹ و ۱۳۸

۲۰. همان، نقد تطبیقی ادیان و اساطیر، ص ۳۱۲ـ۳۰۷؛ آنیما (Anima) به معنی جان و روحِ مستقل برای مظاهر طبیعت است و دلالت بر این دارد که هر چیز دارای روح و روانی است که می‌تواند در سرنوشت انسان مؤثر باشد.

۲۱. وال میکی و...، رامایانا، ص ۳۰، ۵۳، ۶۷، ۹۱، ۱۱۵ و...

۲۲. کرباسیان، ملیحه، در مقالهٔ «تداوم برخی آیین‌های کهن سوگواری در ایران امروز»، ص ۱۸۳

بخش سوم
رستاخیز آیینی نباتات

۱. بازگشت به اصل، وحدتِ وجود در رمزهای گیاهی
۲. تداوم چرخهٔ مرگ و حیات از گیاه به انسان و از انسان به گیاه
۳. تجدید حیات آیینی (رستاخیز و نوشدگی نباتات) در تمثیل فصل‌ها
۴. نیلوفر نماد حیات و مرگ آیینی (تولّد دوباره)؛ نباتات نمادِ جاودانگی و تولّد دوباره

در مقدّمه و بخش تبارشناسی نباتی و تناسخ تصویری نباتات به تفصیل دربارهٔ ارتباط ازلی نباتات و انسان سخن گفتیم.

اینک علاوه بر پاره‌ای از موارد مطرح شده در بخش‌های پیشین به بیان ارتباطاتِ قدسی نباتات، در خصوصِ رستاخیز آیینی گیاهان خواهیم پرداخت.

چنان که گذشت شاعران و حکیمان مسلمان در آثار خود در موارد متعدّدی به رابطهٔ روح نباتی و روح حیوانی و تبدّل انواع از مرتبهٔ نباتی به حیوانی اشاره داشته‌اند برای نمونه، ناصرخسرو قبادیانی در زادالمسافرین به وجودِ روحِ نباتی در کنارِ روح حیوانی تصریح داشته و وجوه اشتراک میان نفوسِ نباتی، حیوانی و ناطقه را بر می‌شمارد.[۱]

از سوی دیگر بنابر روایاتِ ایرانی، فرّه (وظیفه و خویشکاری) در «مشی و مشیانه» به ظهور می‌رسد تا از گیاه پیکری به مردم پیکری در آیند.[۲]

هم چنین در بخش مراتبِ وجودی دیدیم که از مرحلهٔ جمادی، نباتی، حیوانی به مرتبهٔ انسانی می‌رسیم. در متون مَزدیسنی نیز اعتقاد بر این است که گوهر تنِ زردشت به دستِ خرداد و امرداد، دوامشاسپند اهورایی از آب و گیاه ساخته می‌شود.[۳]

اساطیر و افسانه‌های ملل و آیین‌های مختلفی که مربوط به نابودی و رستاخیز آیینی نباتات و روایت کنندهٔ تصویری از جلوه‌های فصل‌ها و حکایتِ تمثیلی مرگ و حیاتِ دوبارهٔ انسان هستند نیز علاوه بر یادآوری ارتباط میان نباتات و انسان، بیانگر روایتِ تمثیلیِ چرخهٔ وجودی ازگیاه به انسان و از انسان به گیاه می‌باشند که این امر یادآورِ اعتقادِ هندوان به چرخهٔ سامسارا یا کارما در گردش مراتبِ وجودی است.

براساس عقیدهٔ بودائیان زندگانی هر کس به هیچ وجه با مرگ اوپایان نخواهد یافت. مرگ شخصِ رهایی نیافته لزوماً زائیده شدنِ دیگری را به دنبال خواهد شد که رنجِ زیستن و مُردن در آن تکرار خواهد شد و از این طریق امکانِ رهایی از رنج پدید می‌آید.[۴]

اینک ما، جلوه‌های مختلف رستاخیز آیینی نباتات را با طرح یک بخش‌بندیِ موضوعی مطرح خواهیم ساخت تا مرادِ خود را از پرداختن به این مطلب روشن سازیم.

۱. بازگشت به اصل، وحدتِ وجود در رمزهای گیاهی

براساس تئوری هم تباری و هم‌ذات پنداری انسان و گیاه، در شعر فارسی با تمثیل‌ها و باورهایی روبرو هستیم که نباتات را صورتِ مثالی زندگی و نمادِ حیات دوباره می‌داند. تجدید حیات اَدواری نباتات، در پرتو رشد مداوم گیاهان، یادآور اسطورهٔ بازگشت جاودانه به اصلی واحد است.[5] و این بدان معنی است که انسان و گیاه خواهان رسیدن به سرچشمهٔ اصلی خود و نیز تجدید حیات هستند.

مولوی با نظر به این که عملِ هر درخت با طبیعت سرچشمه‌ای که از آن سیراب می‌شود مطابقت دارد به وصلِ سماواتی نباتات اشاره می‌کند:

«شکوفه و میوهٔ بُستان براتِ هر درخت آمد
که بیخم نیست پوسیده ببین وصل سَماتی را»

(مولوی، غزلیات شمس، ص ۷۶)

«ضمیر هر درخت ای جان زهر دانه که می‌نوشد
شود بر شاخ و برگ او نتیجهٔ شرب او پیدا
زدانهٔ سیب اگر نوشد بروید برگ سیب ازوی
زدانهٔ تمر اگر نوشد بروید بر سرش خرما»

(همان، ص ۷۱)

همچنین در تمثیل قدسی فرع و اصل درخت و پوسته و هستهٔ آن به دوری از اصل اشاره می‌کند:

«به سرِ درخت مانَم که زاَصل دور گشتم   به میانهٔ قشورم همه از لُباب گویم»

(مولوی غزلیات شمس، ص ۶۱۴)

احمد شاملو نیز بر آن است که مزارعِ گندیده، علف‌های تلخ به بار خواهند آورد و با این تصویر، بازگشت به اصل را در انواع مختلفِ خود یادآور می‌شود:

«علف‌های تلخ در مزارعِ گندیده خواهند رُست

و باران زَهر به کاریزهای ویران خواهند ریخت»

(شاملو، احمد، باغ آینه، ص ۱۱۸)

در شعر فروغ فرخزاد بازگشت به اصل با تمثیل درخت و ریشه‌های آن نمودار شده است به نحوی که مرگ، درختی تناور قلمداد شده که زندگان به شاخه‌های آن دخیل می‌بندند تا به حیات خود ادامه دهند و مُردگان نیز به ریشه‌های فُسفُری آن چنگ می‌زنند و این تمثیل نمودار دلبستگی انسان به حیات طبیعی خود و اثباتِ بازگشتِ انسان به اصل و ریشه‌ای واحد است:

«و مرگ، آن درختِ تناور بود / که زنده‌های این سوی آغاز / به شاخه‌های ملولش دخیل می‌بستند / و مُرده‌های آن سوی پایان به ریشه‌های فسفری‌اَش چنگ می‌زدند.» (فروغ فرخزاد، ایمان بیاوریم...، ص ۴۱۸)

و شاملو در پرتو تناسخ تصویری با روح نباتات در آمیخته و خواهان بازگشت به معصومیّت دورانِ جنینی و ناآگاهی خود است تا به اصل خود و دورهٔ ناآگاهی و معصومیت نفس بازگردد:

«من چینه‌اَم من پیچکم من آمیزهٔ چینه و پیچکم

تو چینه‌ای تو پیچکی تو آمیزهٔ مادر و کودکی

مرا به ایمانِ دورهٔ جنینی خویش بازگردانید تا دیگر باره با کلماتی که کنون جُز فریب و بدی سخن نمی‌گوید سرود نیکی و راستی بشنوم...

ای همسفر که راز قدرت‌های بی کران تو بر من پوشیده است!

بازگردان مرا به دورانِ ناآگاهی خویش، بازگردان تا علف‌ها به جانب من برویند تا با من بسانِ کَندو با نیشِ شیرینِ هزاران زنبورِ خُرد از عسلِ مقدّس آکنده شوم»

(شاملو، باغ آینه، ص ۱۲۲)

مولوی در مضمون‌پردازی‌های عارفانهٔ خویش در اثبات وحدتِ وجود به تمثیلی نباتی روی می‌آورد که بر مبنای آن دَقوقی می‌بیند که هفت شمع بر مثال یک شمع می‌شود و آن شمع‌ها در نظر، به صورت هفت مرد مجسّم شده، سپس آن هفت مرد به هفت درخت تبدیل می‌گردند و به تسبیح و عبادتِ خداوند می‌پردازند و پس از این مراحل، هفت درخت تبدیل به یک درخت می‌شود و بدین ترتیب روایت تمثیلیِ گرایش سالک از کثرت به وحدت در پرتو عنایات الهی و انجام عبادات و سلوک عارفانه تحقّق می‌یابد:

«باز هر یک مرد شد شکل درخت   چشمم از سبزی ایشان نیکبخت
زانبُهّیِ برگ پیدانیست شاخ   برگ هم گم گشته از میوهٔ فراخ
هر درختی شاخ بر سدره زده   سدره چه بُوَد از خلاء بیرون شده
بیخ هر یک رفته در قعر زمین   زیرتر از گاو و ماهی بُد یقین
بیخشان از شاخ، خندان روی تر   عقل از آن اَشکالشان زیرو زَبَر
میوه‌ای که بر شکافیدن ز زور   همچو آب از میوه جَستی برقِ نور»

(مولوی، مثنوی، دفتر سوم، بیت ۲۰۰۸ ـ ۲۰۰۳)

«گفت راندم پیشتر من نیکبخت   باز شد آن هفت جمله یک درخت
هفت می‌شد فرد می‌شد هر دمی   من چه سان می‌گشتم از حیرت همی
بعد از آن دیدم درختان در نماز   صف کشیده چون جماعت کرده ساز
یک درخت از پیش، مانند امام   دیگران اندر پسِ او در قیام
آن قیام و آن رکوع و آن سجود   از درختان بس شگفتم می‌نمود
یاد کردم قولِ حق را آن زمان   گفت «النجمُ شَجَر» را «یَسْجُدان»
این درختان را نه زانو نه میان   این چه ترتیب نماز است آن چنان؟
آمد الهام خدا کای بافروز   می‌عجب داری ز کار ما هنوز؟»

(همان، بیت ۲۰۵۰-۲۰۴۶)

عزیزالدّین نَسَفی نیز در پرتو رمزهای گیاهی تمام موجودات عالَم را یک درخت می‌داند: «بدان که به نزدیک اهل وحدت تمام موجودات یک درخت است و فلک اوّل زمین این درخت است و فلک دوم بیخ این درخت و هفت آسمان ساق

این درخت‌اند و... باقی را هم چنین می‌دان. هر کدام که به ما نزدیک است بالاتر است و...»

در فلسفهٔ مهایانهٔ هندی نیز براساس پیوند و وحدتِ نمودهایی که جهان را می‌سازند (از جمله نبات و انسان) احساسِ حقیقت مطلق است که از راهِ تجربهٔ فردی صورت می‌گیرد.[۶]

همچنین براساس نظریهٔ خلق مُدام در آیین بودایی هر شیء واحدی در مقام یک کلّ وجودی و به مثابهٔ عنصری همواره موجود، در واقع چیزی نیست جز یک سلسله موجودیت‌های لحظه‌ای و یارشته‌ای از لحظه‌های وجودی. بدین سان هر شیئی به وجود می‌آید تا پیوسته نفی شود و دوباره به وجود آید و کلّ جهان هر لحظه از نو متولّد شود.[۷]

ما به دلیل ملاحظاتی چند، برخی از مواردی که با اسطوره بازگشت به اصل و آغازها نیز مرتبط است را در قسمتِ بعدی تحت عنوان تداوم چرخهٔ مرگ و حیات... خواهیم آورد.

۲. تداوم چرخهٔ مرگ و حیات از گیاه به انسان و از انسان به گیاه

در اسطورهٔ دِمْتر (Demeter) و پرسِفون (Persephone) در اساطیر یونان و روم، مرگ به عنوان یک آیین آموزشی تلّقی می‌شود.[۸] و این روایت، تمثیلی از جریان کشت و برداشت محصول است که در رمزپردازی‌های آن، معنیِ مرگ انسان و حیاتِ دوبارهٔ آن را در می‌یابیم.

در آیین میترایی به برکتِ مرگ گاو قربانی، سبزه‌زارها پدید می‌آید و در پیِ این مرگ، شاهد حیاتی دیگر هستیم.[۹]

اسطورهٔ سیبل (Cybel) و آتیس (Attis) در یونان، ازدواج اینانا (Inanna) و دُموزی (Dumuzi) در بین‌النهرین، حکایتِ ایشتَر (Ishtar) و تموز (Tammuz) در بابل و روایتِ آدونیس (Adonis) و ایزیس (Isis) و اوزیریس (Osiris) در مصر نیز گویای همین مطلب است که داستان تمثیلی مرگ و حیات دوبارهٔ آن‌ها، همه ساله با آیین برپایی جشن و سوگواری برای ایزدِ نباتی تکرار می‌شود.[۱۰] بدین ترتیب که هر سال

در آغاز بهار، این ایزدان به گونهٔ آیینی با یکدیگر ازدواج می‌کردند و در همان سال به شهادت می‌رسیدند و ازدواجِ مجدّد آنها به سبب رویش مجدّد گیاهان و باروری درختان صورت می‌پذیرفت.

مرگ مظلومانهٔ سیاوش به عنوان ایزد نباتی در اساطیر ایرانی، تداوم بخش همین رمز است. بدین معنی که تداومِ راه او، در حیات کیخسرو متجلّی می‌شود و در پرتو استحاله و تناسخ، گیاه پَر سیاوشان به وجود می‌آید تا سیاوش با حلول در شکل جدید (گیاه) حیات دوباره خود را در تفکّرِ انسانِ عدالت پیشه و ظلم ستیز، معنا ببخشد.

مسخ و دگرگونی به صورتِ گیاه در قتل ناجوانمردانهٔ انسان از آن روست که روح انسان در گیاه حلول کرده و در آن می‌زید.[۱۱]

به نظر میرچا الیاده اسطوره‌شناس بزرگ، در ذات خدای مقتول چیزی وجود دارد که تا اندازه‌ای وجود او را تداوم می‌بخشد و موجب زندگی دوبارهٔ او می‌شود. به نظر او این مرگ، الهام بخش نمایشنامهٔ مراسم عبادیِ آشناسازی است که انسانِ طبیعی را به انسان فرهنگی تبدیل می‌کند.[۱۲]

از سوی دیگر چنان که در کتاب «نقد تطبیقی...» نیز اشاره داشتیم تداوم راه پدر به وسیلهٔ پسر یا نوادگان در جریان استحاله و تبدّل از وضعیّتی به وضعیتی عالی‌تر از ارکان محوری شاهنامه است که در داستانِ سیامک، ایرج و آبتین با آن روبرو هستیم:

«چه نیکوتر از پهلوانِ جوان — که گردد به فرزند روشن روان
چو هنگام رفتن فراز آیدش — به فرزند نو، روز باز آیدش
به گیتی بماند ز فرزند نام — که این پور زال است و آن پور سام»

(فردوسی، ج ۱، ص ۱۷۵)

فردوسی مرگ مظلومانهٔ سیاوش و تداوم حیات او در گیاه را چنین توصیف می‌کند:

«زخاکی که خون سیاوش بخورد — به ابر اَندر آمد درختی ز گُرد
نگاریده بر برگ‌ها چهر او — همی بوی مُشک آید از مهر او»

(همان، ج ۲، ص ۱۷۰)

«به ساعت گیاهی از ان خون بِرُست — جز ایزد که داند که آن چون بِرُست
گیا را دهم من کنونت نشان — که خوانی همی خونِ اِسیاوشان»

(همان، ج ۳، ص ۱۵۳)

حتّی فردوسی با اِلقای تمهیدات تلقینیِ اسطوره، از این که می‌داند از مرگ مظلومانه گیاه می‌روید با تصویر کردن ترسِ افراسیاب اینگونه می‌گوید:

«کُنیدش به خنجر سر از تن جدا — به شَخّی که هرگز نروید گیا
بباید که خونِ سیاوش زمین — نبوید نروید گیا روزِ کین»

(همان، ج ۳، ص ۱۴۶)

احمد شاملو در منظومهٔ «ابراهیم در آتش» با در نظر داشتنِ تطابقی که میان وَر و آزمایشِ آتشین ابراهیم(ع) و سیاوش مظلوم در نظر دارد چنین می‌گوید:

«من کلامِ آخرین را / بر زبان جاری کردم / همچون خون بی منطق قربانی / بَر مذبحَ یا همچون خون سیاوش (خون هر روز آفتابی که هنوز بر نیامده است) / که هنوز دیری به طلوعش مانده است / یا که خود هرگز بر نیاید»

(شاملو، احمد، مجموعهٔ آثار شاملو، ص ۷۳۶)

الیاده در نتیجهٔ تحقیقات خود در خصوصِ اساطیر می‌گوید: «انسان ظهور ناپایدار صورت و وجهی نو از نباتات است که پس از مرگ به حالتِ تخم یا روح به درخت باز می‌گردد. انسان‌ها بار دیگر به زهدان عالم می‌پیوندند و از نو جُرثومه می‌شوند و مرگ، برقراری مجدّد ارتباط با سرچشمهٔ زندگی کلّ یا حیات عالم است.»[۱۳]

استحاله‌ای که در پی آن مُرده از صورتِ انسان نمای خود، درخت نما می‌شود در نظرگاه تاریخ ادیان، تکرار عمل کیهان آفرینی و تکوین جهان است.[۱۴] تا آن جاکه فیلیسین شاله، نظریه پرداز بزرگ تاریخ ادیان و اساطیر، روح را در معنی عمومی آن، توتم می‌داند و معتقد است که روح نیاکان ما دارای خاصیت توتم است.[۱۵] به همین خاطر روح در معنیِ توتم، باز یافت می‌شود و تبدّل می‌یابد.

چنانکه در بخش تبارشناسی گیاهی و تناسخ تصویری نیز بدان پرداختیم،

اعتقاد به تناسخ را در بینش شاعران مسلمان ایرانی به دلیل عدم اعتقاد دینی به تناسخ، نوعی تصویرگرایی مبنی بر تناسخ برخاسته از یک ارتباط تثلیثی دانستیم. بدین معنی که بر پایهٔ تفکّر ایرانیِ گذار از گیاه پیکری (مهرگیاه) به انسان پیکری و عقیده به آنیمیسم گیاهی، به گونهٔ تناسخ و گردشِ صورت‌های حیات از حالتی به حالت دیگر، ارتباطی تثلیثی به وجود آمده است که در شعر شاعران کهن و معاصر از جایگاه قدسی ویژه‌ای برخوردار است و در این میان خیّام، سهم عمده‌ای را به خود اختصاص داده است:

«خاکی که به زیر پای هر نادانی است — کفِّ صَنَمی و چهرهٔ جانانی است
هر خشت که بر کنگرهٔ ایوانی است — انگشت وزیر یا سرِ سلطانی است»

(خیام، رباعیات، ص ۱۰۷)

«بر سبزه‌نشین و خوش بزی روزی چند — زان پیش که سبزه بر دَمَد از خاکت»

(همان، ص ۱۰۲)

«این سبزه که امروز تماشاگه ماست — تا سبزهٔ خاک ما تماشاگه کیست؟»

(همان، ص ۱۰۰)

«برگیر پیاله و سبو ای دلجوی — فارغ بنشین به کشته‌زار و لبِ جوی
بس شخص عزیز راکه چرخ بدخوی — صد بار پیاله کرد و صد بار سبوی»

(خیام، رباعیات، ص ۱۶۴)

«این عقل که در ره سعادت پوید — روزی صد بار خود تو را می‌گوید
دریاب تو این یک دم وقتت که نه‌ای — که تره که بدروند و دیگر روید»

(همان، ص ۱۲۴)

«هان کوزه‌گرا بپای اگر هشیاری — تا چند کنی بر گِلِ مردم خواری
انگشت فریدون و کف کیخسرو — بر چرخ نهاده‌ای چه می‌پنداری»

(همان، ص ۱۶۷)

«چون ابر به نوروز رخ لاله بشُست — بر خیز و به جام باده کن عزم درست
کاین سبزه که امروز تماشاگه تست — فردا همه از خاک تو بر خواهد رُست»

(همان، ص ۱۰۵)

«در سبزه‌نشین و می‌روشن می‌خور کاین سبزه بسی دَمَد زخاکِ من و تو...»

(همان، ص ۱۵۷)

«دهقان قضا بسی چو ما کشت و درود غم خوردن بیهوده نمی‌دارد سود...»

(همان، ص ۱۲۸)

«هر سبزه که بر کنار جویی رُسته است گویی زلبِ فرشته خویی رُسته است

پا بر سبزه تا به خواری ننهی کان سبزه زخاک لاله رویی رسته است»

(همان، ص ۱۱۷)

«هر ذرّه که در خاک زمینی بوده است پیش از من و تو تاج و نگینی بوده است

گَرد از رخِ نازنین به آزرم فشان کان هم رخ خوب نازنینی بوده است»

(همان، ص ۱۱۷)

«در هر دشتی که لاله‌زاری بوده است از سرخیِ خون شهریاری بوده است

هر شاخ بنفشه کز زمین می‌روید خالی است که بر رخ نگاری بوده است»

(همان، ص ۱۱۷)

«هر جا که قدم نهی تو بر روی زمین آن مردمکِ چشم نگاری بوده است»

(همان، ۱۰۴)

در شعر اخوانِ ثالث نیز با چنین باورهایی روبرو هستیم:

«خاک ره‌بسا که سبوئی گردد و بسا گل رویی

یا که سبزه بر لبِ جوئی، خاک اگر چنین به سرم کن»

(اخوان ثالث، دوزخ امّا سرد، ۳۱۴)

شاعران ایرانی تبار با دریافت‌های قدسی و اساطیری خود، در این باره، مضامین زیبایی خلق کرده‌اند. رودکی گوید:

«نظر چگونه بدوزم که بَهرِ دیدنِ دوست زخاکِ من همه نرگس دَمَد به جای گیاه»

(رودکی، دیوان، ص ۵۳۴)

حافظ نیز بر همین منوال روییدن لاله از خون مظلوم را به تصویر می‌کشد:

«من چون از خاک لَحَد لاله صفت بر خیزم داغ سودای توام سرّ سویدا باشد»

(حافظ، دیوان، ص ۲۱۳)

«ز حسرتِ لب شیرین هنوز می‌بینم   که لاله می‌دمد از خونِ دیدهٔ فرهاد»

(همان، ص ۱۳۸)

و از همه زیباتر مولانا در دو بیت با اشاره به شهیدانِ راه حقّ (مظلومان) دمیدن نسرین را از گور مطرح می‌کند و همچنین رُستن درخت را از خاک اهل دل یادآوری کرده است:

«چو تلقین گفت پیغامبر شهیدان ره حق را   توهم مرکشتهٔ خود را بیاتر بَر خوان یکی تلقین

به تلقین گر کنی نیّت بپرّد مُرده در ساعت   کفن گردد برو اطلس زگورش بَردمد نسرین»

(مولوی، غزلیات شمس، ص ۷۰۰)

«چون که فرو شد تنش در تک خاک لَحَد   رُست درخت قبول از بُن چون دایه‌ای

عاشق آن نور کیست جز دل نورانی   فتنهٔ آن شمع چیست جز تن پروانه‌ای»

(مولوی، همان، ص ۱۱۱۸)

خاقانی نیز این باور را به صورت ناخود آگاه مطرح کرده است:

«مرثیت‌های او مگر دل خاک   بر زبان گیاه می‌گوید»

(خاقانی، دیوان، ص ۱۶۶)

در شعر معاصر، در راستای تناسخ گیاهی و حلول روح مظلوم در گیاه در قتل ناجوانمردانهٔ انسان به مضامینی از این دست بر می‌خوریم:

«بر هر سبزه خون دیدم / در هر خنده درد دیدم / از هر خون، سبزه‌ئی می‌روید و از هر درد لبخنده‌ئی / چرا که هر شهید درختی است / من از جنگل‌های انبوه به سوی تو آمدم» (شاملو، هوای تازه، ص ۲۰۹)

«آه فرزندان! فرزندان گرم خاک... / ما آن غرفه را هم اکنون به چشم می‌بینیم / و در پناه درختانی / سایه گستر / که عطر گیاهیش یادآور خون شماست / که در ریشه‌های ایمانی عمیق می‌گذرد.» (همان، دشنه دردیس، ص ۱۷ و ۱۶)

از سوی دیگر ناصرخسرو بر آن است که اگر خشم الهی بر سرزمینی مستولی گردد آن سرزمین دچار بلا می‌شود و روییدن نباتِ بلا را نتیجهٔ عملکرد قوم نااهلی می‌داند که مانند قوم هامان و قارونند:

«بر آن تربت که بارد خشم ایزد   بلا روید نبات از خاکِ مسنون

... بـلا رویـد نـبات انـدر زمـینی　　که اهلش قوم هـامان انـدو قـارون
نـبات پُـر بـلا غُـزّست و قـفچاق　　که رُسته ستند بر اطراف جیحون»

(ناصرخسرو، دیوان، ۱۴۵ و ۱۴۴)

هانری ماسه نیز در شمار معتقدات و باورهای ایرانی به مواردی اشاره می‌کند که دلالت بر تناسخ و استحالهٔ خون به‌گیاه دارد. از جمله رویش نی از خون در ترانهٔ جندقی، یا ریختن خون دست زنان مصری که مطابق سورهٔ مبارکه یوسف آیهٔ ۳۱، زنانِ مصر از مشاهدهٔ جمال یوسف دست خود را می‌بُرند و از خون آن، نارنج سرخ پدید می‌آید و یا اشاره به درخت خون چکان چنار قزوین (زرآباد قزوین) که هر روز عاشورا به نشانهٔ مظلومیت امام‌حسین(ع) و یاران وفادارش از آن خون می‌چکد. و هم چنین درخت سرو پاسارگاد که هر روز جمعه (روز مقدس مسلمانان) از آن خون می‌تراود، از مواردی هستند که ماسه به آنها پرداخته است.[۱۶]

چنان که دیدیم در باورداشت‌های اسلامی نیز لاله از خون شهید می‌روید. و «گل آدونی» گلی که از خون جوان بسیار زیبای ادونی که در داستان‌های فـنیقی، خرسی او را دریده، روییده است[۱۷] دلالت بر تبدّل و استحاله از انسانِ مظلوم بـه نبات دارد.[۱۸] و این اسطوره یادآور رویش پر سیاوشان از خون سـیاوش است. در اساطیر یونان نیز بر اثر ظلم دیونیزوس (Dionysos) از خونِ آژدی تیس (Agdistis) که انسان ـ گیاه است درخت بادام یا درخت اناری می‌روید.[۱۹] در اسطوره‌های ژاپنی دربارهٔ رویش پاترینیا و میسکانتوس از گور دختر و پسر عـاشقی کـه بـه یکـدیگر نمی‌رسند و اسطورهٔ چینی رویش اَفیون از مزار زن مظلومی که از جور شـوهر در زمان حیاتش رنج‌ها کشیده است[۲۰] با این باورها رو به رو هستیم.

کهن الگوی مرگ مظلومانه یا عاشقانه و رویش گیاه ازگورِ عاشق در شعر اخوان ثالث بدینگونه متجلّی شده است:

«عشّاق داغدیده نخواهند لوح گـور　　بعد از وفات لاله دَمَد بر مـزارشـان»

(اخوان، ارغنون، ص ۸۴)

در شعر نظامی گنجوی نیز می‌بینیم در مـرگ عـاشقانهٔ لیـلی، گـیاه از تُـربتش می‌روید:

«از زیـــدنشان تــربتش جُست　　وان گــه چـو گـیا ز تـربتش رُست

آمـد نـه چـنان کـه هـم نشستان　　شوریده سر آن چنان کـه مستان»

(نظامی، لیلی و مجنون، ص ۲۵۶)

ارتباط میان انسان و گیاه و استحاله و تـناسخ انسان بـه گـیاه در پـرتو مـرگ مظلومانه و یا رستاخیز آیینی گیاهان ازگور انسان در شعر سعدی، نمودهای فراوانی داشته است:

«چون تشنه جان سپردم آن گه چه سود دارد　　آب از دو چشم دادن بـر خـاک مـن گـیا را»

(سعدی، غزلیات و قصائد، ص ۱۲)

«رویی است ماه پیکر و خونی است مشکبوی　　هـر لاله کـه مـی‌دمد از خـاک و سـنبلی»

(همان، ص ۱۰۱۹)

«ترسم چو بازگردی از دست رفته باشم　　وز رُستنی نـبینی بـر گـور مـن گـیاهی»

(همان، ص ۹۲۶)

و ازین روست که سعدی دادِ عاشقی خود را از خاک می‌طلبد:

«مهربانی زمن‌آموز و گـرم عُـمر نـماند　　به سر تربت سعدی بطلب مهر گیا را»

(سعدی، همان، ص ۱۱)

همچنین در شعر فروغ فرخزاد، متناسب با تئوری تناسخ تصویری با ابیاتی از این دست روبرو هستیم:

«دست هایم را در باغچه می‌کارم / سبز خواهد شد می‌دانم می‌دانم می‌دانم»

(فروغ، تولّدی دیگر، ص ۳۹۳)

«از دل خـــاک ســـرد آئـینه　　ناگهان پیکرش چو گـل روئـید

مـوج زد دیـدگان مـخملیش　　آه در وهــم هـم مـرا مـی‌دید»

(فروغ، عصیان، ۲۵۴)

در شعر فروغ، نوعی هم‌ذات پنداری گیاهی به چشم می‌خورد:

«مرا تبار خونی گل‌ها به زیستن متعّهد کرده است»

(همان، ایمان بیاوریم به آغاز فصل سرد، ص ۴۴۴)

اخوان ثالث نیز بر مزار پدرش می‌گوید:

«یا کجایند آن همه ریسنده و چوپان و گلّه‌ی خوش چرا، در دشت و در دامن / یا کجا گل‌ها و ریحان‌های رنگ افکن / ای گل‌ها و ریحان‌های رویان بر مَزار او! / ای بی آزرمان زیبا رو / ای دهان‌های مکندهٔ هستی بی اعتبار او! / رنگ و نیرنگ شما آیا کدامین رنگسازی را به‌کار آید / بینندش چشم و پسندد دل / چون به سیر مرغزاری، بوده روزی گور زار، آید؟ » (اخوان، آخر شاهنامه، ص ۱۴۵)

همچنین احمد شاملو به دلیل اعتقادش به قداست شهادت و کهن الگوی شهید (مظلوم) و در نتیجه رویش گیاه از گور آن، با نمادهای متّضادی چون بوته و میوهٔ سیاه به جای گیاهان زیبا، اَمری قدسی را با اَمری نامطلوب پیش روی هم قرار می دهد:

«چه کند صبح اگر دیروز / گوری است که از آن نمی‌روید زَهر بوته‌ای جُز ندامت / با هستهٔ تلخ تجربه‌ای در میوهٔ سیاهش» (همان، ص ۳۰۸)

و او با اعتقاد به رابطهٔ گیاهان و مُردگان در تداوم چرخه زیست چنین می‌گوید:

«آفتاب سبز، تب شن‌ها و شوره‌زارها را در گاهوارهٔ عظیم کوه‌های یخ می جنباند و خون کبود مُردگان در غریو سکوتشان / از ساقهٔ بابونه‌های بیابانی بالا می‌کشد.» (همان، ص ۲۹۳)

فروغ فرخزاد نیز از جوشش خونِ یادی دور در لاله‌های وحشی که از شکاف گور سر بر می‌کشند به پدیدار شدن زندگی و حیات دوباره تعبیر می‌کند:

«شاخه‌ها از شوق می‌لرزند در رگ خاموششان آهسته می جوشد خونِ یادی دورِ / زندگی سر میکشد چون لاله‌ای وحشی / از شکافِ گور / از زمین دستِ نسیمی سرد برگ‌های خشک را با خشم می‌روبد» (فروغ، دیوان، ص ۱۷۴)

شاملو نیز با این تفکّر که انسان پس از مرگ، جرثومهٔ گیاهی می‌شود[۲۰] و با تلویحی که به تمسخر حیات و چرخش زیست دارد، رابطهٔ استحالهٔ انسان در نوع گیاهی را بدینگونه بیان می‌کند:

«گورستان پیر / گرسنه بود / و درختان جوان / کودی می جُستند» (شاملو، آیدا در آینه، ص ٦٠)

از سوی دیگر آیین کاشتن گیاه و درخت بر مزار مردگان و گذاشتن گل بر مزار

متوّفیٰ از مقولاتی است که تداوم چرخهٔ وجودی ازگیاه به انسان و از انسان به گیاه را یادآور می‌شود، چنان که در آیین مذهبی شینتو، که معابد و ضریح‌های مقدّس با درختان سر سبز مُحاط شده‌اند. اعتقاد بر این است که پدران و نیاکانشان در این آب و خاک جان سپرده‌اند و این درختان برخاسته از روح مُردگانشان هستند.[۲۱] آیین گل بر روی گور گذاشتن در شعر فروغ فرخزاد آمده است:

«خاک می‌خواند مرا هر دم به خویش — می‌رسند از ره که در خاکم نهند
آه شاید عاشقانم نیمه شب — گل به روی گور غمناکم نهند»

(فروغ، عصیان، ص ۲۶۶)

در شاهنامه نیز پیکر رستم بر روی دَخمه‌ای بلند در باغ به خاک سپرده می‌شود:

«به باغ اندرون دخمه‌ای ساختند — سرش را به ابر اندر افراختند»

(فردوسی، ج ۶، ص ۳۳۷)

همچنین اسفندیار برادرش فرشیدورد را کنار درختی سایه‌دار به دخمه می‌سپارد:

«همی گفت کاکنون چه سازم ترا — یکی دخمه چون بر فرازم ترا
به جای درختی چنان سایه‌دار — که خوابانمت ای گو نامدار»

(همان، ج ۶، ص ۱۵۵)

در این راستا در خَمریّه‌های منوچهری و حافظ نیز شاهد این مقوله هستیم که شاعر آرزو دارد که پس از مرگ، مزارش با درخت انگور قرین باشد و در پای درخت رَز به خاک سپرده شود و از برگ رَز برایش کفن سازند:

«آزاده رفیقان منا، من چو بمیرم — از سرخ‌ترین باده بشویید تن من
از دانهٔ انگور بسازید حنوطم — وز برگ رز سبز ردا و کفن من
در سایهٔ رز اندر، گوری بِکَنیدم — تا نیکترین جایی باشد وطن من»

(منوچهری، دیوان، ۶۹)

«من اَرزان که گردم به مستی هلاک — به آیین مستان بَریدم به خاک
به تابوتی از چوب تاکم کنید — به راه خرابات خاکم کنید

به آبِ خرابات غسلم دهید　　پس آن گاه بر دوش مستم نهید
مریزید بر گور من جز شراب　　میارید در ماتمم جز رباب»

(حافظ قدسی، ص ۴۵۳، به نقل از شمیسا، سیروس، فرهنگ اشارات)

شاملو نیز با بیانی ضمنی، به رابطهٔ قدسی درختان و مُردگان در قالبِ تابوتِ مُردگان اشاره می‌کند:

«و اینک سپیدارها که به سرفرازی، از بلندای انزوای من بر می‌گذرد گرچه به انجام کار، تابوت اگر نشود اجاق پیرزنی را هیمه خواهد بود»

(شاملو، ققنوس در باران، ص ۷۱)

و حافظ گفته است:

«به روز واقعه تابوت ما ز سرو کنید　　که می‌رویم به داغ بلند بالایی»

(حافظ، دیوان، ص ۶۷۲)

اعتقاد به هم‌ذات پنداری و هم تباری با گیاهان منجر به این شده است تا شاعران خود را از سلالهٔ درختان فرض کنند و درخت را برادر خود بدانند:

«من از سلالهٔ درختانم / تنفّس هوای مانده ملولم می‌کند»

(فروغ، ایمان بیاوریم...، ص ۴۴۲)

«لادبُن و من دو تا برادر بودیم»　　(نیما، مجموعه اشعار، ص ۸۳۱)

«روزگاری پیش از این یعنی که انسان از اقوام یک شاخه بود...»

(سپهری، هشت کتاب، ص ۴۳۱)

«نَسَبم شاید برسد به گیاهی درهند، به سفالینه‌ای از خاکِ سیلک»

(سپهری، هشت کتاب، ص ۲۷۴)

از این رو سبز کردن سبزه در ظروف سفالین و درخت کاری در ایّام نوروز به دلیل اعتقاد به بازگشت مردگان و فروهرها به خانه‌ها با باورهای مربوط به رستاخیز آیینی نباتات و هم ذات پنداری گیاه و انسان منطبق است.[۲۲]

۳. تجدید حیات آیینی (رستاخیز و نوشدگی نباتات) در تمثیل فصل‌ها

چنانکه در قسمت بعدی کتاب در خصوص آیین‌های جشن وسوگواری ایزد نباتی در اساطیر ملل خاطر نشان ساختیم، تغییر سالانهٔ فصل‌ها و نباتات، رمز مرگ

آیینی و حیات دوبارهٔ انسان است.

توصیف بهار و خزان در شعر فارسی به گونهٔ کاربرد ادبی مضمون بسیار رایجی است که در بهاریه‌ها و خزانیه‌ها شاهد آن هستیم. امّا تمثیل‌های رازآمیز و قدسی این مقوله، تداوم حیات انسان و طبیعت را به گونه‌ای آیینی یادآور می‌شود زیرا بهار قرین سرسبزی و حیات دوبارهٔ نباتات و خزان تداعی کنندهٔ مرگ سبز طبیعت است.

مولوی در فیه‌مافیه دربارهٔ قداست بهار و احیاء نباتات و میراندن آن می‌فرماید:

«هم چنان که در زمستان هرکسی در جامه و در پوستینی و تنوری در غارگرمی از سرما خزیده باشد و پناه گرفته و هم چنین جمله‌ی نبات از درخت وگیاه و غیره از زهر سرما بی برگ و بَر مانده و رخت‌ها را در باطن بُرده و پنهان کرده تا آسیب سرما برو نرسد چون بهار جواب ایشان به تجلّی بفرماید جمله‌ی سؤال‌های مختلف ایشان از احیاء و نبات و مَوات به یکبار حلّ گردد و آن سبب‌ها برخیزد و جمله سر برون کنند و بدانند که موجب آن بلاچه بود.»[۲۳]

جلوهٔ فصل‌ها در شعر شاعران، گذشته از کاربرد ادبی آن، متضمّن تفکّری قدسی بر پایهٔ مرگ و رستاخیز دوباره است:

«خاک را زنده کُنَد تربیت باد بهار   سنگ باشد که دلش زنده نگردد به نسیم»

(سعدی، غزلیات، ص ۶۳۴)

«شکوه‌ها را بنه خیز و بنگر / که چگونه زمستان سرآمد / جنگل و کوه در رستخیز است / عالم از تیره‌رویی درآمد / چهره بگشاد و چون برق خندید»

(نیما، مجموعه اشعار، ص ۴۹)

شاملو نیز رَستن گیاهان را با انتظار تابستان به تصویر می‌کشد تا حیاتی دوباره در پی رستاخیز طبیعت ایجاد شود:

«ابرها و همهمهٔ دور دستِ شهر / آسمانِ باز یافته را / تکرار می‌کند / همچنان که / گنجشک‌ها و باد و زمزمهٔ پُر نیاز رَستن / که گیاه پُر شیر بیابانی را / در انتظار تابستانی که در راه است / در خوابگاه ریشهٔ سیرابش بیدار می‌کند.»

(شاملو، باغ آینه، ص ۱۱۲)

اخوان ثالث نیز با تضمین مصراعی، بهار را همچون اجدادش نماد حیات و

ایجاد و آفرینش قلمداد می‌کند:

«جدّم بهار گفت: که بایست فرودین «عالَم بسان خُلدِ مُخلَّد کند همی»

(اخوان، ارغنون، ص ۱۳۳)

در شعر شاملو درخت اسفندگان با احساس سبز خود بهاران را سَلام می‌گوید تا در پی مرگِ پر غرورِ زمستانی‌اَش، حیات بهاری را شاهد باشد:

«ازکجا دریافتی درخت اسفندگان / بهاران را با احساس سبز تو سلام می‌گوید / و ببر همیشه غرورش را در آیینه‌ی احساس تو می‌آراید» «شاملو،در آستانه، ص ۴۹)

از سوی دیگر خندهٔ حیات بخش بهار نیز به گیاهان پیر جان می‌دهد:

«نازلی! بهار خنده زد و ارغوان شکفت / در خانه، زیر پنجره گل داد یاس پیر»

(شاملو، هوای تازه، ص ۷۳)

در شعر شاعران، پائیز مسافری خاک آلوده است که برگ‌های زرد و مُرده و خشکیده و غمناکی به همراه دارد و درختان از بیداد خزان نجوا می‌کنند:

«پائیز، ای مسافر خاک آلود در دامَنَت چه چیز نهان داری
جُز برگ‌های مُرده و خشکیده دیگر چه ثروتی به جهان داری؟»

(فروغ، اسیر، ص ۳۵)

«حاصلِ درخت در پائیز برگ زرد است» (نیما، مجموعه اشعار، ص ۷۱۵)

«درگه پاییز چون پائیز با غمناک‌های زرد رنگ خود می‌آمد باز...

اندر آن جا، در خلال گُلبُنان زرد مانده چند روزی بودشان اُتراق / و همان لحظه که می‌آمد بهار سبز و زیبا با نگارانش به تن رعنا / آشیان می‌ساختند آن خوشنوایان درمیان عشقه‌ها / با نگاه مهربارش سریویلی در همهٔ این جلوه‌ها می‌دید / خوب می‌کاوید چشمانش / آن دلاویزانِ رنگین را» (نیما، همان، ص ۲۴۴)

«نجوای درختان از بیداد خزان / از نسیمی که بر او شعله نمی‌بُرد نماز / بین اشجار زبیداد خزان نجوا بود» (اخوان، ارغنون، ص ۴۰)

و زمستان برای فروغ فرخزاد، گلدان‌های خشک یاس و خاک کردن گنجشک‌های مُرده را تداعی می‌کند و این تصویر یادآور مقارنهٔ زمستان و مرگ است:

«چون برف می‌خوابید / در باغچه می‌گشتم افسرده / در پای گلدان‌های خشک یاس / گنجشک‌های مُرده‌ام را خاک می‌کردم» (فروغ، تولّدی دیگر، ص ۲۷۸)

در آیین میترا، ایزد مهر (میترا) که نماد خورشید و تابستان است، گاو که نماد ماه و زمستان است را قربانی می‌کند و در نتیجهٔ این عمل، نباتات متعدّدی می‌رویند.[۲۴]

در گزیده‌های زادسپرم نیز رستاخیز طبیعت و مرگ آیینی نباتات چنین توصیف شده است:

«در بهار درختان شکفته می‌شوند و در زمستان خشک همچون مُردگانند تا آن که مهر به جای نخستین بازگردد و از درختان خشک، برگ و شکوفه برویَد.»[۲۵]

نمایش مرگ آیینی نباتات و تجدید حیات ادواری فصل‌ها در آثار متعدّدِ مولوی از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است. در فیه‌مافیه، قبض و بسطِ عارف با تمثیل خزان و بهار ترسیم شده است:

«پس معلوم شد که نامعقول به مثال معقول گردد و مثال به مثل نماند هم چنانکِ عارف گشاد و خوشی و بسط را نام، بهار کرده است و قبض و غم را خزان گوید. چه ماند خوشی به بهار یا غم به خزان از روی صورت الاّ این مثال است که بی این عقل آن معنی را تصوّر و ادراک نتوان کردن»[۲۶]

از بُعد عرفانی باید یادآور شد که انسان در معرض حوادث و متأثر از احوالات مختلف است و توارد این احوال به صورت تمثیل فصول فرض شده است چنان که خزان و بهار، نماد احوال گوناگون آدمیند. مولوی بر پایهٔ این تفکر در مثنوی می‌گوید که تغییر فصول (تغییر احوال) دلِ انسان را مانند خاک پُر از گیاه و سبزه می‌کند، سپس این گیاهان و سبزه‌ها در خزان پژمرده شده و از بین می‌روند و انسان دچار مرگ آیینی می‌شود. مولانا از مرگ آیینی به مرگ سیاه تعبیر می‌کند و در پی این مُردن است که حیاتی جدید آغاز می‌شود تا این نمایش آیینی و مرگ زمستانی انسان به مانند مرگ طوطی در مثنوی، بشارت دهندهٔ حیاتی بهاری و عیسوی باشد. مولانا معتقد است که انسان باید در نیاز و فقر همچون خاک باشد تا سرسبزی بهاری به دل او راه یابد:

«از عدم‌ها سوی هستی هر زمان هست یا رب کاروان در کاروان

خاصه هر شب جمله افکار و عقول | نیست گردد غرق در بحر نُغُول
باز وقت صبح آن اَلّلهیان | برزنند از بحر سر چون ماهیان
در خزان آن صد هزاران شاخ و برگ | در هزیمت رفته در دریای مرگ
زاغ پوشیده سیه چون نوحه‌گر | در گلستان نوحه کرده بر خُضَر
باز فرمان آید از سالارده | هر عدم را کانچه خوردی بازده
آنچه خوردی واده‌ای مرگ سیاه | از نبات و دارو برگ و از گیاه
ای برادر عقل یک دم با خودآر | دم به دم در تو خزان است و بهار
باغ دل را سبز و ترّ و تازه بین | پر زغنچه‌ی وردو سرو و یاسمین
زَانبُهّیِ برگ، پنهان گشته شاخ | زَانبُهّی گل، نهان صحرا و کاخ
این سخن هایی که از عقل کل است | بوی آن گلزار و سرو و سنبل است
بوی گل دیدی که آن جا گل نبود؟ | جوشِ مُل دیدی که آن جا مُل نبود...
معنی مُردن ز طوطی بُد نیاز | در نیاز و فقر خود را مُرده ساز
تا دمِ عیسی ترا زنده کند | همچو خویشت خوب و فرخنده کند
از بهاران کی شود سرسبز سنگ | خاک شو تا گل بروید رنگ رنگ
سال‌ها تو سنگ بودی دلْ خراش | آزمون را یک زمانی خاک باش»

(مولوی، مثنوی، بیت ۱۹۱۲-۱۸۸۹)

در حقیقت پیام مولوی در اینجا ناظر بر بازگشت به آغازهاست. بازگشتی که مطابق تاریخ ادیان و تفکّرات قدسی اساطیری برای تجدید فعّالیت نیروهای مقدّس صورت می‌گیرد. چنان که مطابق تشرّف‌های آیینی، نوآموز و سالک با مرگ آیینی به اصل خود باز می‌گردد و از مقتضیات بشری در می‌گذرد و با این تشریفات تغییراتی در شرایط وجودی فرد پدید می‌آید که او می‌تواند با گذشتن از مرز بشری به ماورای شناخت، عرفان و ابدیت راه یابد و به وضعیتی عالی‌تر دست پیدا کند.

«عاشقان ترا مسلّم شد | بر همه مگرها بخندیدن
فرع‌های درخت لرزانند | اصل را نیست خوف لرزیدن
باغبانان عشق را باشد | از دل خویش میوه برچیدن»

(مولوی، غزلیات شمس، ص ۷۸۸)

همچنین مولوی با به تصویر کشیدن بهار و رستاخیز طبیعت، فرایند جوانی و سرسبزی طبیعت را ناشی از اکسیر عشق می‌داند و بهار را نماد انفاس روح افزا در دل ابدال می‌داند که منجر به رویش سبزه‌زار می‌گردد:

«عشق چو بگشاد رَخت سبز شود هر درخت   برگ جوان بَردَمد هر نفس از شاخ پیر»

(همان، ص ۴۴۵)

«این دم ابدال باشد زان بهار   در دل و جان روید از وی سبزه‌زار
فعل باران بهاری با درخت   آید از انفاسشان ای نیک بخت
گر درخت خشک باشد در مکان   عیب آن از بادجان افزا مدان
باد کار خویش کرد و بروزید   آن که جانی داشت بر جانش گُزید»

(مولوی، مثنوی، دفتر اول بیت، ۲۰۴۵-۲۰۴۲)

تمثیل دیگری که مولوی به زیبایی از این تصویر قدسی به دست می‌دهد، تداوم نَبَردِ دوآلیستی پاکان و پلیدان است که با مرگ شبانهٔ یزیدیان و ناپاکان، حیات حسینی رَقَم می‌خورد و مولانا با خواهش غم و طلبِ مرگ آیینی نَفْس، خواستار تولّدی حسین‌وار(ع) است تا حیات واقعی نفس را شاهد باشد:

«حیران شده زمین که چو نیمیش شد گیاه   نیم دگر چرنده شد و زان همی چرید
نیمیش شد خورنده و نیمیش خوردنی   نیمی حریص پاکی و نیمی دگر پلید
شب مُرد و زنده گشت حیات است بعد مرگ   ای غم بکش مرا که حسینم تویی یزید»

(مولوی، غزلیات شمس، ص ۳۵۵)

همچنین در قرآن کریم رویاندن نباتات برهانی برای مؤمنان قلمداد شده است:

«وَ هُوَ الَّذی اَنْزَلَ مِنَ السَّماءِ ماءً فَأَخْرَجْنا بِهِ نباتَ کُلِّ شَیءٍ فَاَخْرَجْنا مِنْهُ خَضِراً نُخْرِجُ مِنْهُ حَبّاً مُتراکباً... اِنَّ فی ذٰلِکُم لَآیاتٍ لِقَوْمٍ یُؤْمِنُون» (انعام | ۹۹)

و میبدی این آیه را دلیلی برای منکران بَعث و نُشور می‌شمارد و می‌گوید: «اِنَّ فی ذلکم» این آیت دلیلی ظاهر است بر منکران بعث و نشور. آن خداوند که از عجائب قدرت و بدائع فطرت و لطائف حکمت این چنین منع نماید که از یک آب و یک خاک و یک هوا چندین درختان رنگارنگ و میوه‌های گوناگون با رنگ، با طعم و با بوی بیرون آورد و قدرت خود در آن بنماید قادر است که فردای قیامت، خلق را از

خاک برانگیزد و مُردگان را زنده گرداند».[۲۷]

همچنین در تفکّر مولانا همانند این مضمون قرآنی، بهار، برهان وجود رستاخیز و رازگشای درون و نهاد طبیعت و تمثیلی برای تغییر احوال انسانی و پرده برداشتن از ضمایر و مکنوناتِ وجودیِ نَفْس است:

«این بهار نو ز بعدِ برگ ریز	هست بُرهان وجود رستخیز
در بهار آن سِرّها پیدا شود	هر چه خوردست این زمین رسوا شود
بردمد آن از دهان و از لبش	تا پدید آرد ضمیر و مذهبش
سرّ بیخ هر درختی و خَورش	جملگی پیدا شود آن بر سرش...
هر غمی کزوی تو دل آزردهای	از خُمار می بُوَد کان خوردهای
لیک کی دانی که آن رنج خُمار	از کدامین می برآمد آشکار؟
این خمار اشکوفهٔ آن دانه است	آن شناسد کآگه و فرزانه است
شاخ و اشکوفه نماند دانه را	نطفه کی ماند تن فرزانه را؟»

(مولوی، مثنوی، دفتر پنجم، ۳۹۷۸-۳۹۷۱)

در قرآن کریم با آیاتی از این دست که بیانگر رستاخیز و تداوم چرخهٔ حیات و مرگ هستند روبه رو هستیم: «اِنَّ اللّٰهَ فالِقُ الحَبِّ وَالنَّویٰ یُخْرِجُ الحَیَّ مِنَ المَیِّت و مُخْرِجُ المَیِّتِ مِنَ الْحَیِّ ذٰلِکُمُ اللّٰهُ فَأَنّیٰ تُؤفَکون» (انعام | ۹۵)

میبدی در کشف‌الاسرار در تفسیر عارفانهٔ این آیهٔ کریمه به خوبی به طریق تمثیلی به امتحانات الهی در پروردن دانه اشاره می‌کند بدین معنی که انسان باید با پرورش دل و نفس خود، منازل طاعات و عبادات را به سر حدّ انتها برای وصال الهی برساند تا ریحان افتخار از خار افتقار بردَمَد :

«دانهٔ طعام شکافد تا از آن نبات بیرون آید و قوت را بشاید. همچنین دانهٔ دل بشکافَد تا جوهر اخلاص روی نماید و خلاص بنده در آن بود. آن یکی سبب قوام نفس بنده و این یکی سبب ثبات ایمان بنده و هر دو را خور پرورانده و روزی رساننده، دل را می‌پرورد به مشاهدهٔ خود، نفس را می‌پرورد به نعمت خود و آنگه آن نفس، مرکب این دل ساخته تا در میدان عبارت بروی سواری کند و منازل طاعات به وی باز برد تا به مقصد «وَ ان الیٰ ربّک المُنتهیٰ» رسد. این است روز پیروزی

و سعادت بی نهایت و دولت بی کران که بنده را بر آمد رایگان، ریحان افتخار از خار افتقار بر دمیده و صبح شادی از مطلع آزادی برآمده».[۲۸]

مولوی نیز اذعان می‌دارد که در این امتحان الهی پس از آشکار شدنِ راز خاک، درختان روح سر بر می‌آورند و شاخه‌های میوه‌دار برخود می‌نازند و ریشه‌های بی حاصل خجل و شرمسار خواهند بود:

«غنچه گره گره شد و لطفت گره گشاد — از تو شکفته گردد و بر تو کند نثار
گویی قیامت است که بر کرد سر زخاک — پوسیدگان بهمن و دی مُردگان یار
تخمی که مرده بود کنون یافت زندگی — رازی که خاک داشت کنون گشت آشکار
شاخی که میوه داشت همی نازد از نشاط — بیخی که آن نداشت خجل گشت و شرمسار
آخر چنین شوند درختان روح نیز — پیدا شود درخت نکو شاخ بختیار
آری چو در رسد مدد نصرت خدا — نمرود را بر آید از پشّه‌ای دمار»

(مولوی، غزلیات شمس، ص ۴۴۲)

۴. نیلوفر نماد حیات و مرگ‌آیینی (تولّد دوباره)؛ نباتات نمادِ جاودانگی و تولّد دوباره

نیلوفر در تفکّرات قدسی و اساطیری ایران و آیین‌های مذهبی هند و مصر، نماد برتر روشن بینی دل و تولّد دوبارهٔ آن در پرتو نور خورشید (ذات اعظم) است.

توجیه عرفانی این نماد آن است که ریشهٔ این گیاه در آب‌های گِل‌آلود (امیال و آرزوهای انسانی) است و برگ‌ها و گل‌های آن به سمتِ آفتاب و روشنی باز می‌شود.[۲۹] و همچنانکه از دل توده‌ای خاک، نیلوفری زیبا، خوشبو و دلپذیر بیرون می‌آید در میان میرندگانِ کور نیز که همچون توده‌ای خاکند، سالکی روشن شده که شناسای خود شده از زیر نور آفتاب سر بر می‌آورد و به حیاتی تازه دست می‌یابد.[۳۰] براساس تفکّر هندوان «برهم (روح) برهما را در میان گل نیلوفر پیدا کرد[۳۱] و نفس در میانِ دل، صورت برهما را در حالی که در میان گل نیلوفری نشسته است تصوّر می‌کند.[۳۲] سپهری در این باره می‌گوید:

«قرآن بالای سرم، بالش من انجیل، بستر من تورات و زَبَر پوشم اوستا، می‌بینم

در خواب: بودایی در نیلوفر آب» (سپهری، هشت کتاب، ص ۲۳۸)

از سوی دیگر زایش خورشید به عنوان همسفر مردگان در مرگ آیینی که شبانگاهان در چشمهٔ آب گرم می‌رود و با مُردگان همراه شده و سحرگاهان سراز آب بیرون می‌آرود نیز در تاریخ ادیان، نمایشِ آیینی تولّد دوباره تلّقی می‌شود.[۳۳] و این کهن الگو با باز شدنِ دوبارهٔ برگ‌های نیلوفر رابطه‌ای دو سویه دارد.

در اساطیر هند و مصر نیز اعتقاد بر این است که زایش دوبارهٔ خورشید در درون گلبرگ‌های نیلوفری انجام می‌گیرد.[۳۴] در شعر فارسی به ارتباط دوگانهٔ خورشید و نیلوفر پرداخته شده است:

«خورشید تو نیلوفر نازنده منم — تن غرقه به اشک در شکر خنده منم
رخ زرد و کبود و دل سر افکنده منم — شب مرده زغم روز به تو زنده منم»
(خاقانی، دیوان، ص ۷۲۷)

«همچو نیلوفرم به جان پیوست — آسمان رنگ و آفتاب‌پرست»
(سنایی، حدیقة الحقیقه، ص ۷۳۸)

«شد چو شد زیر خاک چشمهٔ خور — نسترن زار حوض نیلوفر»
(همان، ص ۳۴۲)

«مشنو از شب پرک حکایت خور — گرد دریا برآی و نیلوفر»
(همان، ۷۳۶)

مرگ آیینی نیلوفر با غروب خورشید و نیاز نیلوفر به آب و در آب زیستن همچون غسل آیینی خورشید برای دست یافتن به تولّدی دوباره، از تمثیل‌های زیبای مولوی است:

«مرگ دان آنکه اتّفاق اُمّت است — کآب حیوانی نهان در ظلمت است
همچو نیلوفر برو زین طرف جو — همچو مُستسقی حریص و مرگ جو
مرگ او آب است و او جویای آب — می‌خورد «واللّهُ اَعْلَم بالصَّواب»
(مولوی، مثنوی، دفتر سوم، ۳۹۰۹-۳۹۰۷)

سپهری در مرگ آیینی و خواب گونهٔ خود حضور نیلوفر را که رمز مرگ و حیات دوباره است می‌بیند:

«از مرز خوابم می‌گذشتم / سایهٔ تاریک یک نیلوفر / روی همهٔ این ویرانه فرو

افتاده بود / کدامین باد بی پروا / دانهٔ این نیلوفر را به سرزمین خواب من آورد؟/ در پس درهای شیشه‌ای رؤیاها / در مُرداب بی ته آیینه‌ها / هر جا که من گوشه‌ای از خودم را مُرده بودم / یک نیلوفر روییده بود / گویی او لحظه لحظه در تهی من می‌ریخت / و من در صدای شکفتن او / لحظه لحظه خودم را می‌مُردم / بام ایوان فرو می‌ریزد / و ساقهٔ نیلوفر برگرد همهٔ ستون‌ها می‌پیچد / کدامین باد بی پروا / دانهٔ این نیلوفر را به سرزمین خواب من آورد؟ / نیلوفر رویید / ساقه‌اش از ته خواب شفافم سر کشید / من به رؤیا بودم / سیلاب بیداری رسید / چشمانم را در ویرانهٔ خوابم گشودم:

نیلوفر به همهٔ زندگی اَم پیچیده بود / در رگهایش من بودم که می‌دَویدم / هستی‌اَش در من ریشه داشت / همهٔ من بود / کدامین باد بی پروا / دانهٔ این نیلوفر را به سرزمین خواب من آورد؟» (سپهری، هشت کتاب، ص ۱۲۰)

رودکی نیز طیّ تمثیلی، مطابقِ با حکایتی در کلیله و دمنه، مرگ زنبوری را که بر نیلوفری نشسته است و با مرگ آیینی نیلوفر زیر آب می‌رود و با او می‌میرد، به تصویر کشیده است و با این تمثیل به روایتِ سرنوشت خود و بیان غفلت آدمی پرداخته است:

«هم چنان کبتی که دارد انگبین — چون بماند داستان من بر این:
کبت ناگه بوی نیلوفر بیافت — خوشش آمد سوی نیلوفر شتافت
و ز بر خوشبوی نیلوفر نشست — چون گه رفتن فراز آمد بجست
تا چو شد در آب نیلوفر نهان — او به زیر آب ماند از ناگهان»

(رودکی، دیوان، ص ۵٦٦)

سهراب سپهری در هشت کتاب در موارد متعدّدی، نیلوفر را به عنوان یکی از رمزهای توتمی عرفان هندی مطرح می‌کند. روایت تمثیلی مرگ زنبور بر سبزهٔ مرگ و ربط آن با نیلوفر که رمز حیات و مرگ است در شعر سپهری یادآور تمثیل رودکی از مرگ آیینی زنبور و نیلوفر و تذکّری در باب غفلت آدمی و بیداری دوبارهٔ او از غفلت است.

«هم خندهٔ موج، هم تن زنبوری بر سبزهٔ مرگ و شکوهی در پنجهٔ باد / من از تو

پُرم، ای روزنهٔ باغ هم آهنگی کاج و من و ترس! / هنگام من است، ای به در فراز، ای جاده به نیلوفر خاموش پیام!» (سپهری، هشت کتاب، ص ۲۶۴)

چشم انداز دیگر رابطه میان خورشید و نیلوفر، رمزی است که باز شدن درهای بیداری و گسستن سایهٔ تردید را تحقّق می‌بخشد:

«در پس گردونهٔ خورشید، گردی می‌رود بالا ز خاکستر / و صدای حوریان و موپریشان‌ها می‌آمیزد / با غبار آبی گل‌های نیلوفر: باز شد درهای بیداری، پای درها لحظهٔ وحشت فرو لغزید / سایهٔ تردید در مرز شب جادو گُسست از هم / روزنِ رؤیا بُخار نور را نوشید» (سپهری، هشت کتاب، ص ۱۵۰)

هم چنین در تفکّر عرفان مدارانهٔ سپهری، نیلوفر رمز رسیدن به خداست:

«آن جا نیلوفرهاست / به بهشت، به خدا درهاست»

(سپهری، هشت کتاب، ص ۲۲۲)

«باز آمدم از چشمهٔ خواب، کوزهٔ تر در دستم / مرغانی می‌خواندند، نیلوفر وامی‌شد، کوزهٔ‌تر بشکستم / دربستم / و در ایوان تماشای تو بنشستم»

(همان، ص ۲۴۲)

در رمزپردازی‌های اساطیری ایران نیز نیلوفر و مورد به عنوان دو گیاه مقدّس و آیینی هر کدام منسوب به یکی اَمشاسپندان هستند چنانکه مطابق گزارش بندهش، مورد و یاسمن از آنِ هرمزد و نیلوفر منسوب به آبان است.[۳۵]

کهن الگوی فدیه دادن گل نیلوفر آبی به خدایان از مضامین پُرکاربرد و تکراری در اساطیر مصر و هند است.[۳۶] که به نظر نگارنده، به عنوان قربانی گیاهی به خدایان تقدیم می‌شود چنانکه جان ناس نیز در تاریخ جامع ادیان به انواع قربانی گیاهی و حیوانی اشاره کرده است.[۳۷]

در مقدّمهٔ این بحث به جنبهٔ نمادینِ روشن بینی و تشبیه دل سالک به نیلوفر از حیث روشن شدگی در عرفان هندی اشاره داشتیم. در اوپانیشاد نیز در موارد متعدّدی دل به نیلوفر تشبیه شده و تعبیر دل نیلوفری از مضامین مکرّر این متن است و در درون این دل نیلوفری، دانایی و روشن شدگی به سبب ا شراق آفتاب در دل پدید می‌آید:

«طریق مشغولی پرنو (Pra-nu) یعنی زمزمهٔ مقدس، این است که در میان سینه، پارچهٔ گوشتی که صورت نیلوفر دارد و دهن آن نیلوفر به طرف پایین است و رگ بیخ او بالا است و در میان سوراخ آن صورت نیلوفری، دل می‌باشد و از گفتن پرنو (زمزمهٔ مقدس)؛ آن غنچهٔ نیلوفر شکفته می‌شود و از شکفتن آن گشایش حاصل می‌شود... دل در او محو شده عین نوری می‌شود که آن پاک وصاف و مانند شعاع لطیف آفتاب است.[۳۸]

تصویر رویش گیاه در شکاف سینه (دل سالک) به عنوان تصویری از عرفان هندی در شعر سپهری نیز آمده است:

«مرغ افسانه بر بام گمشده‌ای نشسته بود / وزشی بر تار و پودش گذشت / گیاهی در خلوت درونش رویید / از شکاف سینه‌اَش سر بیرون کشید / و برگ‌هایش را در ته آسمان گم کرد / زندگی‌اش در رگ‌های گیاه بالا می‌رفت / اوجی صدایش زد / گیاه از شکاف سینه‌اش به درون رفت / و مرغ افسانه شکاف را با پَرها پوشاند / بال هایش راگشود و خود را به بیراههٔ فضا سپرد» (سپهری، همان، ص ۱۱۳ و ۱۱۲)

همچنین در اوپانیشاد، نیلوفر به عنوان نماد دانایی و بینایی مطرح شده است:

«در میان دل نیلوفری خود همان ذاتی راکه همه اوست و او را به چشم دانایی ببینند نه به چشم ظاهر[۳۹]» در شعر ناصر خسرو و خاقانی نیز با این تجربهٔ عارفانه و نمادهای قدسی در اتّصاف دانندگی به نیلوفر و تشبیه دل به نیلوفر به سببِ روشن‌شدگیِ نیلوفر و نیز شکلِ ظاهریِ دل، روبرو هستیم:

«سر از چرخ نیلوفری بر کشیم به دانش که داننده نیلوفریم»

(ناصر خسرو، دیوان، ص ۵۰۴)

«امیّد را به جز غم سرمایه‌ای نبینم خورشید را به جز دل نیلوفری ندارم»

(خاقانی، دیوان، ۲۷۹)

هومر، شاعر بزرگ یونانی نیز در سرود نهم منظومهٔ اُدیسه، لوتوس (نیلوفر) را گیاهی می‌داند که خوردنش فرد را دستخوش رؤیا و نوعی حالت بیخودی می‌کند و می‌گوید تنها احساسی که برای این فرد باقی می‌ماند میل و آرزوی بازگشت به خانه، وطن و یا اصالت وجودی خود است.[۴۰]

چنان که در شعر سپهری نیز شاهد آن بودیم خواب، مرگ و نیلوفر در زنجیرهٔ نمادهای قدسی با یکدیگر مرتبط هستند زیرا دانهٔ نیلوفر به سرزمین خواب شاعر می‌ریزد و در عالم مرگ و رؤیا، سیلاب بیداری در می‌رسد و نیلوفر به همهٔ زندگی سهراب می‌پیچد. (سپهری، همان، ۱۲۰-۱۱۸)

در کهن الگوهای بازگشت به اصل و در رمزپردازی‌های مربوط به همذات پنداری گیاهی نیز نیلوفر، نماد حیات دوباره است به نحوی که سپهری، حیات، تولد دوباره و بازگشت به اصل خود را در قالب پیچیدن نیلوفر به زندگیش تصویر می‌کند:

«نیلوفر به همهٔ زندگی‌ام پیچیده بود / در رگ‌هایش من بودم که می‌دویدم / هستی‌اَش در من ریشه داشت / همهٔ من بود» (همان، ص ۱۲۰)

در کتاب «نقد تطبیقی ادیان و اساطیر در...» نیز به دو سویهٔ نیلوفر و آفتاب در توجیه تولّد دوباره و رستاخیز آیینی پرداختیم.[۴۱]

از سوی دیگر ارتباط گیاهان با جاودانگی را در اسطورهٔ «گیل گمش»، کهن‌ترین اسطورهٔ مکتوب بشری می‌بینیم. گیل گمش به دلیل مرگ دوستش «اِنکیدو» برای یافتن اِکسیر جاودانگی به سفرهای مخاطره‌آمیزی می‌رود و پس از آن که به گیاه جاودانگی دست یافت، ماری آن را می‌بلعد.[۴۲] مانند اسکندر که پس از دست یافتن به آبِ حیات، آنرا از دست می‌دهد:[۴۳]

«چو با چشمه شه آشنایی نیافت   سوی چشمهٔ روشنایی شتافت»

(نظامی، شرف نامه، ص ۵۱۵)

هم چنین گزارش شاهنامه دربارهٔ مأموریت برزویه پزشک که به فرمان خسرو اوّل انوشیروان به جست و جوی گیاه جاودانگی به هند می‌رود مطابق است با روایت وودی (Wuti) شاهنشاه چین که شوفو حکیم را برای جستجوی گیاه جاودانگی می‌فرستد. اما گیاه جاودانگی در شاهنامه رمزی است برای کتاب کلیله و دمنه چنان که فردوسی می‌گوید:

«من امروز در دفتر هندوان   همی بنگریدم به روشن روان
چنین بُد نبشته که بر کوه هند   گیاهی است چنین چو می‌پرورند

که آن را چو گرد آورد رَهنمای / بیامیزد و دانش آرد به جای
چو بر مُرده بپراکند بی گمان / سخنگوی گردد هم اَندر زَمان...
یکی مُرده زنده نگشت ازگیا / همانا که سست آمد این کیمیا...
بدو پیر دانا زبان برگشاد / زهر دانشی پیش او کرد یاد...
تن مرده چون مرد بی دانش است / که دانا به هر جای بآرامش است
چو مردم زدانایی آید ستوه / گیا چون کلیله است و دانش چو کوه»

(فردوسی، ج ۸، ص ۲۵۱ و ۲۵۰، ۲۴۸)

تمثیل چرخهٔ اِحیاء و اِماتهٔ انسان در قالبِ مرگ و حیات دوبارهٔ گیاهان در آیات متعدّدی از قرآن کریم نیز جلوه‌ای دیگر از حیاتِ دوباره و در شمار رمزهای نباتی است:

«اِنَّ اللّٰهَ فالِقُ الْحَبِّ وَ النَّویٰ یُخْرِجُ الْحَیَّ مِنَ المَیِّت وَ مُخْرِجُ المَیِّتِ مِنَ الْحَیِّ ذٰلِکُم اللّٰه فَأَنّیٰ تُؤْفَکون» (اَنعام | ۹۵)

«یادداشت‌های بخشِ رستاخیز آیینی نباتات»

۱. ناصرخسرو، زادالمسافرین، ص ۲۹۷
۲. زادسپرم، گزیده‌های زادسپرم، ص ۱۶، ورک زمرّدی، حمیرا، نقد تطبیقی، ص ۳۳۸
۳. فرنبغ دادگی، بندهش، ص ۱۵۱
۴. ولفکانگ شومان، هانس، آئین بودا، ص ۵۲ و ۵۱
۵. دوبوکور، مونیک، رمزهای زنده جان، ص ۲۱
۶. پاشایی، ع، آیین بودا، ص ۱۵۹
۷. ایزوتسو، توشیهیکو، خلق مدام در عرفان ایرانی و آیین بودایی ذن، ص ۱۱
۸. چهار رساله افلاطون، ترجمهٔ محمود صناعی، ص ۴۴ و ۴۳
۹. صمدی، مهرانگیز، ماه در ایران، ص ۱۴۱، زمردی، حمیرا، نقد تطبیقی، ص ۲۰۷
۱۰. ایونس، ورونیکا، اساطیر مصر، ص ۲۰۸ و ۲۰۷، بهار، مهرداد، پژوهشی در اساطیر ایران، ص ۴۴۷ـ۴۴۵ و ۴۲۱ـ۴۱۸
۱۱. الیاده، میرچا، رساله در تاریخ ادیان، ص ۲۸۹ و ۶۳
۱۲. همان، افسانه و واقعیت، ص ۹۸ و ۸۸
۱۳. الیاده، میرچا، همان
۱۴. همان، رساله در تاریخ ادیان، ۲۸۹، ۲۸۸
۱۵. شاله، فیلیسین، تاریخ مختصر ادیان بزرگ، ص ۲۱
۱۶. ماسه، هانری، آداب و معتقدات ایرانی، ص ۳۹۸، ۳۸۰، ۳۷۹؛ ماسه ترانهٔ جندقی را بدینگونه آورده است:

«رفتم به باغ کاکا   چیدم انار کاکا
کاکا آمد سرمو بُرید   خونم به گود آلو چکید»

همچنین او در خصوص داستان زنان مصری و یوسف بدین آیه مبارکه قرآن اشاره دارد:
«... فَلَمّا رَأَیْنَهُ اَکْبَرنَهُ وَ قَطَّعْنَ اَیْدِیَهُنَّ وَ قُلْنَ حاشَ لِلّه ماهٰذا بَشَراً اِنْ هٰذا اِلاّ مَلَکٌ کَریم» (یوسف | ۳۱)
۱۷. یاحقی، محمد جعفر، فرهنگ اساطیر، ص ۳۷۳
۱۸. به نقل از پور خالقی، مهدخت، در مقاله توتم پرستی و توتم گیاهی، ذیل پاورقیِ شماره ۴۱

۱۹. پیگوت، ژولیت، اساطیر ژاپن، ص ۳۰؛ کریستی، آنتونی، اساطیر چین، ص ۱۵۴؛ در یک ترانهٔ عامیانه از «اوسانهٔ صداق هدایت» نیز می‌خوانیم که از لب خون چکان دلداده، دسته گلی پدید می‌آید:

«دیشب که بارون اومد یارم لب بون (بوم) اومد
رفتم لبش ببوسم نازک بود و خون اومد
خونش چکید تو باغچه یه دسته گل در اومد
رفتم گلش بچینم پرپر شد و وَر اومد
رفتم پرپر بگیرم کفتر شد و هوا رفت
رفتم کفتر بگیرم آهو شد و صحرا رفت
رفتم آهو بگیرم ماهی شد و دریا رفت»

(به نقل از ماسه، هانری، همان، ص ۳۸۰)

۲۰. الیاده، میرچا، رساله در تاریخ ادیان، ص ۲۸۸؛ ورک زمرّدی، حمیرا، نقد تطبیقی...، ص ۱۹۲

۲۱. ناس، جان، تاریخ جامع ادیان، ص ۲۷۷، ۲۷۶

۲۲. یاحقی، محمد جعفر، فرهنگ اساطیر، ذیل نوروز، ص ۴۲۷، ۴۲۶

۲۳. مولوی، فیه مافیه، ص ۱۶۵

۲۴. یاحقی، همان، ذیل شیر و خورشید، ص ۲۸۰

۲۵. زادسپرم، گزیده‌های زادسپرم، ص ۵۸

۲۶. مولوی، همان، ص ۳۹۴

۲۷. میبدی، کشف الاسرار، ج ۳، ص ۴۳۷ـ۴۳۴

۲۸. همان، ص ۴۳۹ و ۴۳۸

۲۹. رامز، رضا، سمبل‌های مقدّس بودا، ذیل نیلوفر آبی، هم چنین مطابق این منبع، نیلوفر نماد باز شدن چاکراها یعنی مراکز انرژی بدن انسان است و نیز سمبل «دارما» است که به سوی آسمان بالا می‌رود تا شمایل یک راهبی به نام «سانگا» را محافظت کند

۳۰. راه آیین، «ذمّه په دین»، ترجمهٔ ع. پاشایی، ص ۴۶؛ به اعتقاد بودا آدمیان چون گیاه نیلوفر در لای ولجن ریشه دارند و رشد می‌کنند و فرصت آن را دارند که ساقهٔ جانشان را از گل و لای به دَر آورند و سر بر آسمان بسایند. (رنجبر، امیر حسین، بودا، ص ۱۷۸).

۳۱. اوپانیشاد، اپنکهت میتری، پرتاپاکای ششم، ص ۲۴۶ و ۲۴۵

۳۲. همان، ج ۱، اپنکهت پرنو، براهمن اول، ص ۴۵۹ ورک ص ۴۴۳ـ۴۳۸

۳۳. زمردی، حمیرا، نقد تطبیقی....، ص ۵۵ـ۵۲

۳۴. ویو، ژ، فرهنگ اساطیر مصر، ص ۴۹ و ۴۸؛ ایونس، ورونیکا، اساطیر مصر، ص ۴۱ و ۴۰
۳۵. فرنبغ دادگی، بندهش، ص ۸۸
۳۶. ایونس، ورونیکا، همان، ص ۲۲؛ همان، اساطیر هند، ص ۲۴۵ و ۲۴۴
۳۷. ناس، جان، تاریخ جامع ادیان، ص ۳۳۸
۳۸. اوپانیشاد، ج ۲، اپنکهت جوگ تت، ص ۳۸۷
۳۹. همان، اپنکهت آتماپر بوده، ص ۳۹۲ و رک اپنکهت میتری، پرتاپاکای ششم، ص ۲۴۶ و اپنکهت دهیان بندو، ص ۴۳۸؛ کهند دهم و یازدهم، ص ۳۶۷ و ۳۶۶
۴۰. رنجبر، امیر حسین، بودا، ص ۱۵؛ و در عجایب المخلوقات قزوینی از قول شیخ الرئیس ابوعلی سینا نقل شده است که نیلوفر خواب می‌آورد و این تاییدی بر آن است که نیلوفر رمز فرو رفتن در خلسه و از خود بیخود شدن است. (رک قزوینی، عجایب المخلوقات، ص ۲۷۴)
۴۱. زمردی، حمیرا، همان، ص ۵۵ـ۵۲.
۴۲. همان، ص ۴۶۰؛ ملک کال، هنریتا، اساطیر بین النهرین، ص ۶۸ـ۵۲
۴۳ـ همان، ص ۴۵۶

بخش چهارم

زنجیره نمادهای قدسی نباتات

۱. خورشید و نباتات

۲. ماه و نباتات

۳. آب، باران و نباتات

۴. زن و نباتات

۵ . حیوانات و نباتات (گاو، مار)

۶. آتش و نباتات

۷. موی و نباتات

نمادهای پیونددهنده، عملکردی تربیتی دارند و نمادهای حسّی را به وجود می‌آورند که در واقع همان حسِّ هم‌ذات پنداری است.[1] در زنجیرهٔ نمادهای قدسیِ هم پیوند با نباتات به عناصری بر می‌خوریم که زنجیروار به پدیدهٔ درخت مربوط می‌شوند و یادآور اسطوره‌ها و ادیان کهن و یا تفکّراتِ اوّلیّهٔ تمدّن‌های بشری هستند. چنان که در اسطوره‌های میترائی و آیین قربانی کردنِ گاو[2]، روایتِ آفرینشِ آغازینِ بشری بر اساس تورات که آدم و حوّا به اِغوای مار، از میوهٔ شجرهٔ ممنوعه می‌خورند،[3] حضور حیوانات در اساطیر جاودانگی و آفرینش اوّلیّه[4] در نمادهای باروری، حضانت و دایگی فرزند، برکت بخشی، درمان گری و... با شماری از عناصرِ نمادین مرتبط با درختان و نباتات رو به رو هستیم.

مهمّ‌ترین نمادهای هم پیوند با نباتات در این روایاتِ اساطیری عبارتند از: خورشید، ماه، آب، باران، زن، مار، گاو، آتش و موی.

و ما در این بخش به بررسیِ ارتباطِ آن دسته از عناصر و نمادهای قدسی با نباتات خواهیم پرداخت که در شعر فارسی جلوه‌گر شده‌اند:

۱ـ خورشید و نباتات

ارتباط خورشید و نباتات ارتباطی بدیهی است که در فصل دوم این کتاب در بخش زنجیرهٔ نمادها و کاربردهای ادبی بدان پرداخته‌ایم امّا وجههٔ قدسیِ این رابطه در گزیده‌های ریگ‌ودا چنین خاطر نشان شده است:

«آن تختهٔ (قرص خورشید) مبارک جرثومهٔ خوش اندام، و چند شکل، آب‌ها و گیاهان را پدید آورده است.[5]»

«یک پنجره وَ می‌شود از آن جا / خورشید را به غربتِ گل‌های شمعدانی مهمان کرد.» (فروغ، ایمان بیاوریم، ص ۴۲۱)

«خوشا به حال درختان که عاشق نورندِ / و دست منبسطِ نور روی شانهٔ آنهاست» (سپری، سهراب، ص ۳۰۸)

«و در نیزه‌های سبز درختانی نظر کردم که به اعماق رسته بود و آزمندانه به جانب خورشید می‌کوشید و دستانِ عاشقش درطلبی بی انقطاع از بلندای انزوایِ من بر می‌گذشت.» (شاملو، ققنوس در باران، ص ۷۱ و ۷۰)

۲ـ ماه و نباتات

در اوپانیشاد می‌خوانیم که جمیع نباتات از ماه پیدا می‌شود و ماه پادشاهِ نباتات و موکّل آنها است.[۶] و در اساطیر ایرانی به ماه لقبِ مرّبی گیاهان و رُستنی‌ها داده شده است. همچنین آشکارترین اثرِ ماه رویاندن و سبز نگاه داشتن گیاهان بر زمین است:

«و آن گاه که ماه روشن بتابد، همیشه در بهار، گیاه سبزگون از زمین بروید، ماه در بردارندهٔ تخمهٔ گاو، آن تابندهٔ ارجمند بختیار توانگر چالاک، آن سودمندِ گیاه رویانندهٔ آباد کننده، آن بغ درمان بخش را می‌ستاییم.»[۷]

در خرده اوستا نیز از ماه به عنوان نور دارندهٔ خزانه‌دار سبز رنگ نیک گنج دارنده یاد شده است.[۸]

در سنّت شعر فارسی نیز رنگرزیِ میوه‌ها به ماه منسوب است. مطابق باورهای عامیانه ماه به گل‌ها و میوه‌ها رنگ می‌دهد. ازینرو شاعران ماه را صبّاغ و مشّاطه‌گرِ گل‌ها نامیده‌اند:[۹]

«دفتر گل را فلک کرد به شنگرف رنگ زرّین شیرازه زد هر ورقی را جدا»
(خاقانی، دیوان، ص ۳۷)

«خانهٔ مانی است طبع، چهره گشای بهار نایب عیسی است ماه رنگرز شاخسار»
(همان، ص ۱۷۹)

«داد به هر یک چمن خلعتی از زرد و سرخ خلعه نوردش صبا، رنگرزش ماهتاب»
(همان، ص ۴۲)

«گـازُر کـاری صـفتِ آب شـد　　رنگـرزی پـیشهٔ مـهتاب شـد»

(نظامی، مخزن الاسرار، ص ۹۵)

در شعر نیمایوشیج صفت جادوگریِ مناه مطابق باورهای عـامیانه در پـرتو درخت و با حضور نباتات پُر رنگ‌تر شده است:

«در پیش روی مـا گـل مـهتاب　　کمرنگ ماند و تـیره نـظر شـد

در زیـر کـاج و بـر سـر سـاحل　　جـادوگری شـد از پـی بـاطل»

(نیما، مجموعهٔ اشعار، ص ۲۴۰)

۳ـ آب، باران و نباتات

در یشت‌ها، تشتر ستارهٔ باران، و نموّ دهندهٔ گیاهان می‌باشد:

«چه هنگام، تشتر رایومند برای ما در خواهد آمـد؟... چـه هـنگام بـه سـوی منزلگاه‌ها و دشت‌ها در تازد و ریشه گیاهان را با بالش (= قـدرت نـموّ) نـیرومند ببالد؟»[۱۰]

در اوپانیشاد نیز باران دارندهٔ نطفهٔ نباتات قلمداد شده است:

«نطفهٔ باران نباتات است و نطفهٔ نباتات غذا و نطفهٔ غذا هـمین نـطفه و...»[۱۱]

همچنین درگزیده‌های ریگ‌دا «پرجنیه» (parjanya) خدایی است که در مادهٔ گاوان و مادیان‌ها و گیاهانِ زمین و در زنان، جرثومهٔ حیات را تشکیل می‌دهد.[۱۲] و خطاب به «پرجینه» (خدای باران) آمده است:

«ای نموّ بخشنده به گیاهان، ای خدایی که بر آب‌ها و همهٔ موجودات متحرّک حکومت می‌کنی.»[۱۳]

در شعر فارسی نیز پیوند قدسی باران و آب (ابر) وگیاه، مضمونی مکرّر است:

«خاک سبز آرنگ و بـاد گـلفشان و آب خـوش

ابـر مـرواریـد بـاران و هـوای مشکـبوست»

(سعدی، غزلیات، ص ۱۳۶)

«من باهارم تو زمین / من زمینم تو درخت / من درختم تو باهار / نازِ انگشتای بارون تو باغم می‌کنه / میونِ جنگلاتا قم می‌کنه.»　　(شاملو، آیدا در آینه، ص ۱۷)

۴- زن و نباتات

در اساطیر ایرانی پیوند آناهیتا (اَردویسور) ایزد بانوی باران و آب‌ها که منشاء تمام پیشرفت‌ها و گسترش‌های مادّی است و به شکل دختری زیبا، خوش اندام و نیرومند و نژاده تصویر شده است با درختان و گیاهان بدان سبب است که منشاء باران و برف می‌شود و به یاری ستارهٔ تشتر (ستارهٔ باران) دیو خشکی شکست می‌خورد و بارانی سیل آسا فرو می‌بارد و گیاه را در بسترِ خاکیش می‌رویاند و رشد می‌دهد و گندم را به عنوانِ خوراک و علوفهٔ مخصوص چارپایان، فراهم می‌آورد.[۱۴]

«ستایش و نیایش و نیرو وزور آرزومندم از برای آب‌های اردویسور اَناهید پاک، و همهٔ گیاه‌های مَزدا آفریده.»[۱۵]

با حضور آناهیتا و تأثیری که بر رویش و بالندگی گیاهان دارد و نیز به دلیل قابلیت باروری در زن و نباتات، ارتباط زن و نباتات در تفکّر ایرانی شکل گرفته است و در زنجیرهٔ نمادهای هم پیوندِ مار، درخت و زن خصوصاً در اسطورهٔ آفرینش آغازین که حوّا به اغوای مار از میوهٔ درخت بهشتی می‌خورد [۱۶] نیز این باور تقویت شده است. امّا در سنّتِ شعر فارسی انتسابِ حالاتِ بارداری یا عقیم بودن و یائسگی گیاهان که در بخشِ دوم از فصل بعدیِ این کتاب تحت عنوان «نمادهای حالات و احوال انسانی» بدان پرداخته‌ایم به طریقِ هم ذات پنداری زن و گیاه، تأیید دیگری است بر این مطلب. چنانکه در خمریّه‌ها و اشعاری که با محتوایِ مربوط به درختان تاک و انگور سروده شده است نیز شاهد این اَمر هستیم:

«رَزبان شد به سوی رَز به سحرگاهان — که دلش بود همیشه سوی رَزخواهان...
تاک رَز راگفت: ای دخترِ بی‌دولت — این‌شکم چیست چوپشت و شکم خَربَت
با که کردستی این صحبت و این عشرت — بر تنِ خویش نبوده است ترا حَمیَت
گفتم ای زن که تو بهتر ز زنان باشی — از نکوکاران و ز شرمگنان باشی
شوی ناکرده چو حورانِ جِنان باشی — نه چنان پیر زنان و کُهَنان باشی
تاکِ رَز گفتا: از من چه همی پُرسی — کافِری کافر، زایزد نه همی ترسی
هستم آبستن لیکن ز چنان جنسی — که نه اویستی جِنّی و نه خود اِنسی»

(منوچهری، دیوان، ص ۲۰۴ و ۲۰۳)

همچنین منوچهری در قصیدهٔ مشهور خود که خُم شراب را دخترِ جمشید دانسته است به این مقوله نظر دارد.[۱۷] همچنین تعبیرات «دختر رَز» و «مادرِ می» در شعر حافظ و رودکی و... . ناظر بر این امر است.[۱۸]

همانگونه که در فصل بعدی نیز آمده است، پاره‌ای از گیاهان و میوه‌ها سمبل و نماد باروری و زایش هستند که این مقوله پیوند زن و نباتات را یادآور می‌شود:

«وان نار همیدون به زنی حامله ماند — واندر شکم حامله مشتی پسران است
مادر بچه‌ای یا دو بچه زاید و یا سه — و این نار چرا مادرِ سیصد بچگان است»

(منوچهری، همان، ص۸)

۵ـ حیوانات و نباتات (گاو، مار)

از میان حیوانات اساطیری که در ارتباط با گیاهان حائز جنبه‌های آیینی و رمزی هستند گاو و مار وجههٔ قوی‌تری دارند. امّا در حوزه‌ای که مورد مطالعهٔ ما در این تحقیق بوده است بیشتر به «گاو زمین» و جنبه‌های توتمی آن از قبیل گرزهٔ گاو سر اشاره شده است.[۱۹] امّا رابطهٔ گاو با نباتات در آئین‌های کشاورزی و منزلتِ آن در کشت و کار گیاهان از اهمیّت بیشتری برخوردار است. همچنین در آیینِ مهری، از خونِ گاوِ قربانی، گیاه می‌روید.[۲۰] به همین خاطر مطابقِ اساطیر مزدیسنی و قوانین فقهیِ آن، ازکشتن گاو باید پرهیز کرد: «ازکشتنِ بره، گوسفند، بزغاله و ورزاو و... باید بیش پرهیز کرد.»[۲۱] ازینروست که در شاهنامه می‌بینیم کشتن گاو زهی و گاو وَرز که برای کشت و کار گیاهان به کار گرفته می‌شود، موجبِ رفتن فرّه و مانا[۲۲] می‌شود:

«مَریزید هم خونِ گاوانِ وَرز — که ننگ است در گاو کشتن به مرز
نباید زبُن کشت گاو زهی — که از مرز بیرون شود فرّهی»

(فردوسی، ج ۷، ص ۴۱۰)

از سوی دیگر در تصویر قربانی کردنِ گاو توسط میترا همراهی نمادهای خورشید، ماه، مار، آتش، درخت و... به چشم می‌خورد.[۲۳]

مار پُر رمز و رازترین حیوان آیینی و اساطیری است که علاوه بر حضورش در آفرینش آغازین که منجر به اغوای حوّا و رانده شدن آدم و حوّا از بهشت گردید نمادِ

تـجدید حیات اَدواری و نـوزایـی و جـاودانگـی، هـوشمندی و عـقل،[۲۴] حـرفهٔ پزشکی[۲۵]، نیروهای اهریمنی[۲۶]، نفس سرکش[۲۷] و... است.

ارتباط چند سویهٔ مار، آب، ماه، درخت، آتش، موی، گنج[۲۸] و... زنجیره‌ای از نمادهای هم پیوند را پیش روی ما می‌گذارد.

پیوندِ مار و درختِ آفرینش یا درختِ دانش براساس روایاتِ تورات و نیز رابطهٔ آن با آب حیات و جاودانگی که حکایت آن به تفصیل در مهابهاراتا، بزرگترین حماسهٔ هندوان آمده است؛ مار را از پدیده‌های آغازین خلقت در ارتباط با نباتات جلوه‌گر می‌کند:

«و مار از همهٔ حیواناتِ صحرا که خداوند خدا ساخته بود هوشیارتر بود و به زن (حوّا) گفت آیا خدا حقیقتاً گفته است که از همهٔ درختان باغ نخورید. زن به مار گفت از میوهٔ درختان باغ می‌خوریم. لکن از میوهٔ درختی که در وسط باغ است خدا گفت از آن مخورید و آن را لمس مکنید مبادا که بمیرید. مار به زن گفت هر آینه نخواهید مُرد و چون آن زَن دید که آن درخت برای خوراک نیکوست و درختی دلپذیر دانش‌افزا پس از میوه‌اش گرفته بخورد و به شوهر خود نیز داد و آن گاه چشمان هر دوی ایشان باز شد و... زن گفت مار مرا اِغوا نمود که خوردم... پس خداوند خدا او را از باغ عدن بیرون کرد...»[۲۹]

در مهابهاراتا نیز درقصهٔ یافتنِ آبِ حیات (Amrta) سخن از اَدویهٔ پرفایده‌ای در بالای کوهی می‌رود که ماران بسیار بر آن حاضر می‌باشند. به دستور برهما، دیوتاها و دیوها در آن کوه مجلسی می‌گیرند و به مشاوره می‌نشینند تا هر گیاهی را که در عالم هست در دریا (آب) بیاندازند بعد از آن دریا را بشورانند و حاصلِ آن هر چه باشد با یکدیگر تقسیم کنند. آنان به کمک ماری هزار سر به نام «سیس ناگ» چنین می‌کنند و از تأثیر درختان و جانورانی که به دریا ریخته می‌شود آبِ دریا شیر می‌شود. ناگاه اوّلین چیزی که از دریا بر می‌آید **ماه** است و بعد **زن** سپس **شراب** **بعد** **اسب**. پس از آن **طبیبی** که صورتِ آدمی دارد از دریا بر می‌آید که بر یک دست کوزه‌ای پُر از **آبِ حیات** دارد. و پس از آن **فیل** و سپس **درخت** پارجات (درخت آرزوبخش) و بعد **گاو** و **سنگی** آرزو بخشنده از دریا بر می‌آیند. پس از آن میان دیوان

و دیوتاها نزاع بر سر آبِ حیات در می‌گیرد و در پایان کوزهٔ آب را به **زنی** می‌بخشند و زن به هر یک از دیوتاها قدری **آب حیات** می‌خوراند و دیوان برای دست یافتن به آب حیات دوباره به جنگ با یکدیگر می‌پردازند.[۳۰]

مُطابقِ آنچه که در حکایتِ هندی مهابهاراتا دیدیم باز هم حضور مار و زنجیره‌ای از نمادهای هم پیوند با آن را در اساطیر جاودانگی شاهد هستیم.[۳۱]

از سوی دیگر در اسطورهٔ بین‌النهرینیِ گیل‌گمش، اوّلین اسطورهٔ مکتوب بازماندهٔ بشری، شاهدِ تقارن مار و گیاه جاودانگی هستیم. در این حماسه، گیل‌گمش برای یافتن جاودانگی به سفری طولانی می‌پردازد و انگیزهٔ او در این تلاش، عبرتی است که از مرگ انکیدو به دست می‌آورد. او پس از گذار از مراحلِ مختلف به توصیهٔ «اوت نه پیش تیم» که جاودانه است، گیاه جوانی را که در قعر دریا روییده است پیدا می‌کند امّا ماری که عطر این گیاه را دریافته آن را می‌بلعد و گیل گمش ناامید از این که باید بمیرد به سختی می‌گرید.[۳۲]

با توجّه به روایاتی که در پیوند مار با گیاه به اثبات رسید، رابطهٔ مار و درخت در شعر فارسی در قالبِ مار و درختِ صندل جلوه‌گر شده است:

«عنان بر گردنِ سرخش فکنده چو دو مارِ سیه بر شاخِ چَندن»

(منوچهری، دیوان، ص ۶۳)

«در بوی و رنگ دهر نپیچم که رهروم اَرقَم[۳۳] نیم که بال به چَندن برآورم»

(خاقانی، دیوان، ص ۲۴۱)

«مار اگر چه به خاصیت بد خوست پاسبان درخت صندل اوست»

(سنایی، حدیقه، ص ۳۷۱)

۶ـ آتش و نباتات

در اوپانیشاد از نوعی آتش سخن رفته که پرورندهٔ نباتات است.[۳۴] و در روایاتِ ایرانی؛ هرمزد با قرار دادنِ آتش در موجودات، بخشی از اندیشه و خرد همه‌دان خود را در آنان نهاده است. چنانکه ارتباط آتش و جانِ آدمی نیز تأکیدی بر این مطلب است:[۳۵]

«و جان روشن، گرم و همْ‌گوهرِ آتش است.»[۳۶] همچنین هرمزد او را یاریگر گیاه قرار می‌دهد:

«و آب و آتش را برای یاری گیاه آفرید چه ساقه درختان سرشکِ آبی در سر و آتش پیش از آن، در چهار انگشتی خود دارند. با آن زور همی رُست».[۳۷] «من گیاهان و دیگر چیزها را آتش دادم به ناسوختن».[۳۸]

در گزیده‌های زادسپرم «اوروازشت» آتشِ موجود در تخم گیاهان، موجبِ پزاندنِ میوه‌ها و رنگ دادن به گل هاست و حکایت از روحِ گیاهی که در بخش تناسخ تصویری از آن سخن گفتیم دارد: «او روازشت آن که اندر گیاهان است که شان اندر تخم آفریده شده است. او را زمین سُفتن، اب جوشانیدن و تافتن، بدان شکوفه گیاهانِ دلپسند، خوب و خوشبوی کردن و بَر (= میوه) پَزاندن به بس مزه تغییر دادن، اندر خویشکاری.»[۳۹]

مؤلّفِ بندهش نیز آفرینش آب و آتش را برای یاری گیاه مؤثّر می‌داند.[۴۰]

از سوی دیگر در روایت پهلوی خاطر نشان شده است که هرمزد پس از آفرینش گیاه، آتش را در آن قرار داد و تأکید می‌شود که نمی‌توان آتش را از گیاه جدا کرد.[۴۱]

همچنین **آگنی** (خدای آتشِ آسمانی ـ خورشید) در عقاید هندوان به عنوان جرثومهٔ گیاهان معرّفی شده است: «آگنی در جنگل‌ها تابان است. ای آگنی مقامِ تو در آب‌هاست. توبه گیاهانی می‌چسبی و جرثومهٔ آن‌ها می‌شوی و دوباره تولّد می‌یابی».[۴۲]

در سخن نظامی به وصفِ گورخری شگرف بر می‌خوریم که در توصیف آن، آتش و گیاه با هم قرین شده‌اند و این کهنْ باورِ اساطیری به نحوِ ناخودآگاه از ذهنِ شاعر گذشته است:

«آتشی کرده با گیاه خویش گلرُخی در پلاسِ درویشی»

(نظامی، هفت پیکر، ص ۷۲)

همچنین در زنجیرهٔ نمادپردازی‌های آتش و گیاه؛ می و شراب و تاک، آتشخیز و آتشناک قلمداد شده‌اند:

«ساقیِ دیر اعتنای اَرْقه ترسا را / باز گویم: «ساغری دیگر» تا دهد آن: «دیگری دیگر» / زان زلالِ تلخِ شورانگیز / پاک زادِ تاکِ آتشخیز»

(اخوان، آخر شاهنامه، ص۴۶)

«این نه آن آب است کآتش راکند خاموش / با تو گویم، لولیِ لولِ گریبان چاک! / آبیاری می‌کنم اندوه زارِ خاطرِ خود را / زان زلالِ تلخِ شورانگیز / تاک زاد پاکِ آتشناک» (همان، ص ۴۳)

از سوی دیگر در اعتقادات عوام چنار پس از آن که هزار سال عمرکرد آتشی از سینه بر می‌آورد و می‌سوزد:[۴۳]

«چون به عشق از چنارت آتش جَست — آتش از آتشی بدارد دست»

(سنایی، حدیقه، ص ۱٦۸)

خاقانی و مولوی نیز به برخاستن آتش از درخت اشاره کرده‌اند:

«آتشی کز دلِ شجر زاید — طعمهٔ او هزار بُن شجر است»

(خاقانی، دیوان، ص ٦۵)

«برگ که رُست از زمین تا که درختش نَشُد — آتش نَفروزَد او شعله نگردد بلند»

(مولوی،غزلیات شمس، ص ۳٦۱)

مطابقِ روایاتِ یهودی، نور تجلّی خداوند بَر درخت می‌افتد و از درخت ندای «اِنّی اَنا اللّه» بر می‌آید[۴۴] و مادر این خصوص به تفصیل در بخش درختان مذهبی از این فصل به بحث پرداخته‌ایم:

«چون موسیم شجر دهد آتش چه حاجت است

کاتش زنه به وادی ایمن بر آوَرَم»

(خاقانی، دیوان، ۲۴۲)

«ز آتش وادی ایمن نه منم خرّم و بس — موسی این جا به امید قَبَسی می‌آید»

(حافظ، دیوان، ص)

۷ــ موی و نباتات

در فصل کاربردهای ادبی نباتات در بخش نمادهای اندامی به ارتباط موی و

گیاه از جنبهٔ تصویری آن پرداخته‌ایم. امّا در وجههٔ قدسی این ارتباط باید گفت که در اوپانیشاد بر پایهٔ تفکّر تناسخ، اعتقاد بر این است که وقتی که شخص بمیرد، پران (روح) او درباد و بینایی او در آفتاب و دل در ماه و شنوایی در جهات و بَدَن در زمین و... موهای بدن در نباتاتِ خُرد و موی دراز در درختان و... محو می‌شود.[۴۵]

هم چنین در آفرینش آغازینِ هندوان، هیکل شخصی بی حواس آفریده می‌شود و از موهای بدنِ او نباتات ظاهر می‌شوند.[۴۶] همچنین تمثیل موی و گیاه در موارد متعدّدی در متن اوپانیشاد به چشم می‌خورد.[۴۷]

در اساطیر مَزدیسنی نیز به آفرینش موی ازگیاه و گیاه از موی اشاره شده است. و گیاه نگهدارندهٔ موی سرو تن محسوب می‌شود:

«گیاه را از موی آفرید و نخست با یک تنه، یک وَجَب و دو انگشت بلندی راست و همهٔ سردهٔ گیاهان اندر آن بود.»[۴۸]

«گیاه بر همهٔ زمین ایدون بِرُست چون موی بر سرِ مردمان»[۴۹] و در اساطیر ژاپن با کاشتن موی انسان، جنگلی از درختان انبوه به وجود می‌آید.[۵۰]

به نظر دوبوکور، محقّق فرانسوی، گیسوان نماد نیروی زندگی هستند که در شعر شاعران به صورت جنگل پُر درخت تصویر می‌شوند.[۵۱] ازین روست که در ادبیات ما، موی و جان به دلیل ارتباطِ موی و گیاه و جاندار بودن گیاه به صورت ناخودآگاه، مرتبط شده‌اند:

«طرّهٔ او صد دلِ مجروح داشت   هر سرِ مویش رگی با روح داشت»

(عطّار، منطق‌الطیر، ص ۲۱۳)

و شاید به دلیل همین باورِ ناخودآگاه است که گیاه در شعر منوچهری نمادِ موی و کاکل واقع شده و تشبیهی این چنین روی داده است:

«بر فرقِ سرِ نرگس از زرّ کلاه   بر فرقِ سَر چکاوه یک مشت گیاه»

(منوچهری، دیوان، ۱۷۲)

چنان که در منظومهٔ درخت آسوریگ نیز بَشْن (کاکل سر ـ عنصر گیاهی) نماد گیسو است: «اگر مردم بهلَند /کم بنیازازند / بَشنُم زرگون است / تا به روز جاوید» و بز به درخت می‌گوید: «بَشنَت مانَد به گیس دیو». [۵۲]

و به دلیل پیوند زنجیرهٔ نمادین درخت و مار و درخت و گیسو و مار و گیسو در شعر فارسی، گیسو نماد نباتات واقع شده و مار نیز نماد گیسو است.[۵۳]

فردوسی در توصیف گیسوان رودابه همسرِ زال و مادر رستم از این پیوند قدسی سود جُسته است:

«خَم اندر خَم و مار بر مار بر   بر آن غبغبش تار بر تار بر»

(فردوسی، شاهنامه، ج ۱، ص ۱۷۱)

«یادداشت‌های بخش زنجیره‌ی نمادهای قدسی نباتی»

۱. شوالیه، ژان، فرهنگ نمادها، ص ۴۹
۲. ورمازرن، مارتن، آیین میترا، ص ۲۲۴
۳. عهد عتیق، سفر پیدایش، باب دوم و سوم؛ ورک تفسیر طبری، ج ۱، ص ۵۱؛ تاریخ بلعمی، ابوعلی بلعمی، ص ۵۲ به بعد
۴. صمدی، مهرانگیز، ماه در ایران، ص ۱۴۱، مک کال، هنریتا، اساطیر بین النّهرینی، ص ۶۸ـ۵۲؛ ورک توضیحات مربوط به ص ۴۶۰ نقد تطبیقی ادیان و اساطیر در...
۵. گزیده‌های ریگ ودا، ماندالای سوم، سرود اوّل، ص ۹۹
۶. اوپانیشاد، ج ۱، پرتاپاکای ششم، ص ۲۵۱؛ ادهیای چهارم، ص ۲۹۰؛ ایتریه ارنیک، ص ۲۹۸.
۷. ماه یشت، بند ۴؛ ورک فرنبغ دادگی، بند هش، ص ۱۱۰
۸. خرده اوستا، بند هفتم
۹. مصّفا، ابوالفضل، فرهنگ اصطلاحات نجومی، ص ۶۹۶
۱۰. تشتریشت، بند ۴۲
۱۱. اوپانیشاد، ایتریه ارنیک، ص ۲۹۷
۱۲. گزیده‌های ریگ ودا، ماندالای هفتم، سرود ۱۰۲، ص ۱۱۹
۱۳. همان، سرود ۱۰۱
۱۴. آبان یشت، بند ۱، همان بند ۶۴، بند ۱۲۰ ؛ وندیداد، فرگرد ۵، بند ۲۰؛ میرفخرایی، مهشید، آفرینش در ادیان، ص ۴۵ و ۴۴
۱۵. خرده اوستا، آبان نیایش، بند ۱۰
۱۶. رک زمرّدی، حمیرا، نقد تطبیقی ادیان و...، ص ۴۶۰ و ۴۵۹، ۲۴۳، ۲۴۳ و ۲۴۲
۱۷. منوچهری دامغانی، دیوان، ص ۱۲۲ـ۱۲۰
۱۸. رودکی سمرقندی، دیوان، ص ۵۰۶؛ حافظ، دیوان، ص ۱۹۱ و موارد دیگر
۱۹. فرنبغ دادگی، بندهش، ص ۱۴۹؛ زمرّدی، حمیرا، همان، ص ۲۰۵ـ۲۰۳.
۲۰. صمدی، مهرانگیز، همان، ص ۱۴۱
۲۱. شایست نشایست، ص ۱۲۴

۲۲. دربارهٔ مانا رک زمردی، حمیرا، همان، ص ۳۳۹ـ۳۳۷
۲۳. پورخالقی، مهدخت، درختِ شاهنامه، ص ۹۰
۲۴. عهد عتیق، سفر پیدایش، باب سوم، آیه ۱، ص ۴
۲۵. دوبوکور، مونیک، رمزهای زنده جان، ص ۶۹ و ۴۳
۲۶. فرنبغ دادگی، بند هش، ص ۱۰۳ و ۹۹؛ ورک مقاله باز در ادبیات فارسی، دانشنامه جهان اسلام، ج ۲، ۱۳۷۵؛ زمرّدی، حمیرا، نقد تطبیقی ادیان و...، ص۲۱۲
۲۷. در متون مانوی، مارِ هفت سر تمثیل نفس سرکش است و در شعر فارسی نیز این حیوان مظهر نفسِ پلید تصوّر شده است:

«چه کنم با این مار هفت سر؟
خویشتن را به روزه افکن
بکش این مار را»

(به نقل از اسطوره آفرینش در آیین مانی، ص ۲۰۳ و ۱۸۶؛ و رک زمرّدی، همان، ص ۲۱۲)
۲۸. ر.ک: شمیسا، سیروس، فرهنگ اشارات، ج ۲، ص ۹۹۸ و ۹۹۷
۲۹. عهد عتیق، سفر پیدایش، باب ۳، آیه ۱
۳۰. مهابهاراتا، ج ۱، ص ۲۵ـ۲۲
۳۱. فردوسی نیز در شاهنامه وقتی به روایتِ مأموریت برزویهٔ طبیب به فرمانِ خسرو انوشیروان که برای جستجوی گیاه جاودانگی به هند بر سر کوه می‌رود، با همین قالبِ تفکرِ هندیِ مهابهاراتا، کلیله را رمزی از گیاه جاودانگی می‌داند:

«چو برزوی بنهاد سر سوی کوه ... برفتند با او پزشکان گروه
گیاهان زخشک و زتر برگزید ... زپژمرده و آنچ رخشنده دید
زهرگونه دارو ز خشک و زترّ ... همی بر پراگنید بر مُرده بَر
یکی مُرده زنده نگشت از گیاه ... همانا که سست آمد این کیمیا...
چنین گفت برزوی باهندوان ... که‌ای نامداران روشن روان...
تن مُرده چون مردِ بی دانش است ... که دانا به هر جای بآرامش است
به دانش بود بی گمان زنده مَرد ... چو دانش نباشد به گِردَش مگرد
چو مردم زدانایی آید ستوه ... گیاچون کلیله است و دانش چو کوه»

(فردوسی، ج ۸، ص ۲۵۱ و ۲۵۰)

ورک زمرّدی، همان، ص ۴۶۱ و ۴۶۰؛ نصرالله منشی، کلیله و دمنه، ص ۱۹ و ۱۸
۳۲. مک کال، هنریتا، اساطیر بین النهرینی، ص ۶۸ـ۵۲؛ ورک زمرّدی، همان، ص ۴۶۰
۳۳. اَرقم مارپیسه و سیاه و سفید را گویند. (دهخدا، لغت نامه، ذیل ارقم)

۳۴. اوپانیشاد، ایتریه ارنیک، ص ۳۰۰
۳۵. میرفخرائی، مهشید، آفرینش در ادیان، ص ۷۸
۳۶. زادسپرم، گزیده‌های زاد سپرم، فصل ۳، بند ۸۰، ص ۱۶
۳۷. فرنبغ دادگی، بند هش، ص ۱۸؛ ورک روایت پهلوی، فصل ۴۶، بند ۲۹
۳۸. فرنبغ دادگی، همان، ص ۱۹۰
۳۹. زادسپرم، گزیده‌های زاد سپرم، فصل ۳، بند ۸۰، ص ۱۶
۴۰. فرنبغ دادگی، همان، ص ۱۴۵
۴۱. روایت پهلوی، فصل ۴۶، بند ۲۹
۴۲. گزیده‌های ریگ ودا، ماندالای هشتم، سرود ۴۳
۴۳. شمیسا، سیروس، فرهنگ اشارات، ج ۱، ص ۳۵۵

«نخواهد آتش از همسایه هر کس جوهری دارد
چنار از سینهٔ خود می‌کند ایجاد آتش را»

(صائب؛ به نقل از شمیسا، همان)

۴۴. در این باره رک بخش درختان قرآنی و مَذهبی در کتاب حاضر
۴۵. اوپانیشاد، اَدهیای سوم، ارت بهاگ براهمن، ص ۴۶
۴۶. همان، ایتریه اپنکهت، ادهیای اوّل، ص ۳۰۷
۴۷. همان، اپنکهت مندک، براهمن اوّل، ص ۳۲۵؛ ادهیای سوم، واچکنوی برهمن، ص ۶۲
۴۸. فرنبغ دادگی، همان، ص ۶۵ و ۵۴ ورک روایت پهلوی، فصل ۴۸، بند ۵۵
۴۹. روایت پهلوی، فصل ۴۶، بند ۱۶
۵۰. پیگوت، ژولیت، اساطیر ژاپن، ص ۲۰
۵۱. دوبوکور، مونیک، رمزهای زنده جان، ص ۳۳
۵۲. درخت آسوریگ، ص ۵۵ و ۵۱
۵۳. در این باره رک: محمّد حسین محمّدی، گیسوهای اساطیری، زوّار، ۱۳۸۲، که در این رُمان نویسنده به نحو مکرّر از پیوندِ نمادینِ گیسو و مار استفاده کرده است.

بخش پنجم

درخت کیهانی

درخت در کُهن‌ترین تصویر خود درخت کیهانی غول پیکری است که رمز آفرینش کیهان است و زمین و آسمان را به هم پیوند می‌دهد.[1] در تصوّرات و باورهای قدسیِ ملل مختلف، شاهدِ اعتقاد به درختی هستیم که نوک آن تمام سقف آسمان را پوشانده و ریشه‌هایش در سراسرِ زمین دویده و شاخه‌های پهن و ستبرش در پهنهٔ جهان گسترده است. در باورهای قدسی ایرانیان و هندوان و برخی از اقوام دیگر، توصیفِ درخت کیهانی با درختانِ مقدّسی چون هوما، هوم (Huma)؛ گوکَرن (Gokarn)؛ سوما، سومه (Soma)؛ پیپلی، پیپل (Pippala)؛[2] سرو کشمر[3]؛ هرویسپ تخمه (بسیار تخمه)[4]؛ ساکاکی (در ژاپن)[5]؛ درخت دانش (در روایات یهودی)[6] و... خَلط شده است. به این دلیل که بعضی از مشخصاتِ این درختانِ مقدس و آیینی که ما در بَخشِ دوم و سوم از این فَصل به شرح آن خواهیم پرداخت با توصیفاتِ مذکور از طوبیٰ مُطابقت یافته است. توصیفاتی از قبیل درمان بخشی این نباتات و یا حضور آنها در مراسم اَساطیر آفَرینش و مَراسمِ مُقدَّس و آیینی و جایگاهی که این درختان در مرکز عالم دارند و... بعضی از محقّقان را نیز بر آن داشته است که این درختان را با درخت کیهانی خَلط کنند و در مواردی یکسان پندارند.[7]

در این خصوص باید خاطر نشان ساخت اگر چه پاره‌ای از توصیفات و خصوصیات این درختان با درخت کیهانی مطابقت دارد امّا مجموعهٔ توصیفات درخت کیهانی با توصیفی رقم می‌خورد که آن را از سایرِ درختان مقدس و آیینی ممتاز می‌کند و به عنوان درخت کیهانیِ تمام عیار نمودار می‌سازد و آن وصفِ ارتباط درخت کیهانی با آسمان و واژگون بودن آن است که شاخه‌هایش در آسمان و

ریشه‌اش در زمین است و یا ریشه در آسمان و شاخه در زمین دارد. و این رمز بیان کنندهٔ تصویری انتزاعی است که می‌خواهد یک تجربهٔ ذهنی و معنوی را عینیّت و تجسّد بخشد و یادآورِ دَست یافتنِ انسان به طاقِ آسمان و دیدار با خدایان و گذار از عالم عین به عالم غیب است.

در متن مقدسِ هندوان، بهگودگیتا، پیپل یا درخت آفرینش، درختی است که بیخ آن به سوی بالا و شاخه‌هایش رو به پایین است و هر کس آن را بشناسد به فرداها عالم است و هر که از آن بگذرد به کمال مطلوب دست خواهد یافت.[۸]

در مهابهاراتا نیز این درخت در شمارِ مقدّسات عالم قلمداد شده است. خصوصیات عنوان شده از این درخت که بیخ آن بالا و شاخه‌های آن پایین است و... همه نمودار صفات درخت کیهانی است.[۹]

در تمثیل‌های رمزی اوپانیشاد با تشبیه عالَم به درختی به نام «اشوتهه» رو به رو هستیم که بیخ آن بالاست و سه ریشهٔ آن نمایندهٔ سه صفتِ ایجاد، اِبقاء و اِفناء هستند و پنج شاخهٔ آن مجموعه‌ای از عناصر اربعه را تشکیل می‌دهند.[۱۰]

از سوی دیگر درگزیده‌های زادسپرم از آتش و روشنی اَزَلی یاد شده که توصیف آن کاملاً منطبق با وصفِ درخت کیهانی است. زادسپرم این روشنی اَزَلی را به شکل درخت کیهانی به تصویرکشیده، می‌گوید شاخه‌هایش بالا و ریشه‌هایش در زمین است و از آن به هر پرهیزگار شاخه‌ای و به هر گناهکار ریشه‌ای می‌رسد.[۱۱]

شمعدان هفت شاخه و درخت باژگون یا مِنوره (Menorah) در سنّتِ یهودی نیز مبیّن این اعتقاد است که زندگی از آسمان به زمین می‌آید و در زمین رخنه می‌کندو بدان تقدّس می‌بخشد. در روایات تورات، توصیفِ هفت فنجان گل که در این شمعدان افروخته می‌شود و با شمعدان هم پیکر می‌باشند[۱۲] نیز نماد واژگونی و ارتباط دو سویه درخت کیهانی با آسمان و زمین است.

در روایات اسلامی، توصیف درخت کیهانی با درختانِ بهشتی طوبیٰ و سدره کاملاً مطابق است و از همین طریق به شعر فارسی راه یافته است. مبنای تفکّر درخت کیهانی در شعر فارسی در آیهٔ مبارکهٔ ۲۴ از سورهٔ ابراهیم که بر پایهٔ تمثیل نباتی بَنا شده است و مفسّران بزرگی چون ابوالفضل رشیدالدین میبدی و ابوالفتوح

رازی به تفسیر آن پرداخته‌اند:

«اَلَم تَرَ کیفَ ضَرَبَ اللّٰهُ مَثَلاً کَلِمَةً طَیِّبَةً کَشَجَرَةٍ طَیِّبَةٍ اَصْلُها ثابتٌ وَ فَرعُها فِی السَّماء» (ابراهیم | ۲۴)

میبدی گوید: «سخن پاک و گفتِ راست که از دَهَن مؤمن بیرون آید همچون آن درختِ پاک است که میوهٔ پاک بیرون دهد، درخت پاک، بر تربت نیکو، بر آب خوش جز میوهٔ شیرین بیرون ندهد. تربت پاک، نفسِ بندهٔ مؤمن است، درخت پاک درخت معرفت است، آبِ خوش آبِ ندامت است، میوهٔ شیرین کلمهٔ توحید است. چنانکه درخت بیخ بر زمین فرو برده همچنان که معرفت و ایمان در دلِ مؤمن بیخ فرو بَرَد. چنانکه شاخ بر هوا میوه آرد، این درخت معرفت؛ توحید بر زبان و عمل در اَرکان آرد.»[۱۳]

و ابوالفتوح رازی گوید: «آنگه خدا ایمان و کفر را مثل زد به دو درخت، گفت: ای محمّد نمی‌بینی یعنی نمی‌دانی که چگونه مثل زد خدای. گفت: کلمتی پاکیزه چون درختی پاکیزه است. مفسّران گفتند: مراد به حکمت پاکیزه، گفتنِ لا اٰله الاّ اللّٰه است و مراد به درختِ پاکیزه، درختِ خرما است. ابوظبیان گفت از عبداللّٰه عباس که این درختی است در بهشت، اصل آن ثابت و راسخ است در زمین و شاخ آن از بلندی و رفعت در آسمان است.»[۱۴]

مطابق آنچه حکمای اسلامی و محقّقان در وصف طوبیٰ و سدره گفته‌اند آیهٔ کریمهٔ مزبور با توصیف درختان سدره و طوبیٰ مطابقت دارد.

شیخ شهاب الدین سهروردی در رسالهٔ عقل سرخ در توصیف درخت کیهانیِ طوبیٰ می‌گوید:

«درخت طوبیٰ درختی عظیم است، هر کس که بهشتی بود چون به بهشت رود آن درخت را در بهشت ببیند. هر میوه‌ای که در جهان می‌بینی بر آن درخت باشد و اگر آن درخت نبود هرگز نه میوه بود و نه درخت و نه ریاحین و نه نبات. سیمرغ آشیانه بر طوبیٰ دارد و بامداد که از آشیانهٔ خود به در آید و پَر بر زمین بازگستراند از اثرِ پرِ او میوه بر درخت پیدا شود و نبات در زمین»[۱۵].

و در سراج القلوب آمده است: «بدانید چنان که خورشید در دنیا طلوع کند.

همه جا تابان است و تمام اشیاء از نورش فیض یابد درخت طوبیٰ نیز در بهشت چنان است. یعنی در هیچ کوشکی و منظری و خانه و قصری نباشد که از آن شاخ و برگی نباشد.»[۱۶]

طوبیٰ در شعر فارسی به گونهٔ نمادین و تمثیلی چنین تصویر شده است:

«درختی ساختم مانند طوبی خرّم و زیبا
که هر لفظیش دیناری است و هر معنیش خرمایی»

(ناصر خسرو، دیوان، ص ۴۷۹)

«بده از خونِ دیده در محراب — از درون طوبیِ یقین را آب
تا به هر جا که شاخ او برسد — میوه‌های فراخِ او برسد»

(سنایی، حدیقه، ص ۷۳۱)

«عقد او با بتول در سلویٰ — بود در زیر سایهٔ طوبیٰ»

(همان، ص ۲۵۵)

«اصلُها ثابت صفاتِ آن درخت — فرعُها فوق الثّرا یا دیده‌ام»

(خاقانی، دیوان، ص ۲۷۴)

«فیض هزار کوثر و زین اَبر یک سرشت — برگ هزار طوبی و زین باغ یک گیاه»

(همان، ص ۳)

«درخت سهی سایه در باغ شرع — زمینی به اصل آسمان به فرع»

(نظامی، شرف نامه، ص ۱۵)

«مرحبا ای طوطی طوبیٰ نشین — حُلّه در پوشیده طوقی آتشین»

(عطار، منطق الطیر، ص ۳۵)

«سایهٔ طوبیٰ ببین و خوش بخُسب — سر بنه در سایه بی سرکش بخُسب»

(مولوی، مثنوی، ج ۳، ص ۴۷۶)

«شد درخت کرِّ مُقوَّم حق نما — اصلُهُ ثابت و فَرعُه فی السَّما»

(همان، ج ۴، بیت ۳۵۷۴)

«هست سِرّ مرد چون بیخ درخت — زان بروید برگ هایش از چوبِ سخت
در خورِ آن بیخ رُسته برگ‌ها — در درخت و در نفوس و در نُهیٰ

بـــر فــلک پَــرهاست زاشــجار وفــا　　اَصــلُها ثــابت و فَرعُه فـی السـماء»

(همان، ج ۳، بیت ۲۳۸۸-۲۳۸۶)

فروغ فرخزاد نیز در منظومهٔ عصیان خود و پیش از تولد دوباره‌اش، با بینشی عصیانگرایانه نسبت به مذهب چنین می‌گوید:

«سایه‌های سدر و طوبیٰ زانِ خوبان بود / بر تو بخشیدیم این لطفِ خدایی را»

(فروغ، عصیان، ص ۲۱۴)

سدره نیز همچون طوبی درختی بهشتی و سایه گستر است که بر مبنای آیات کریمهٔ قرآن و روایات اسلامی توصیفاتی از آن، به شعر فارسی راه یافته است.

مطابق تفاسیر قرآن، سدره بر جانب راستِ عرش قرار دارد و عَلَم عالمان به آن منتهی می‌شود و کسی نمی‌تواند از آن برگذرد و مطابق روایاتی که بیانگر معراج رسولِ اکرم(ص) هستند میوه‌های این درخت به شکل سبوهای بزرگ و برگش مانند گوشِ فیلان و بارش یاقوت و زمرّد بوده است. [۱۷]

در قرآن کریم دوبار در سورهٔ مبارکهٔ نجم از «سدرة المنتهی» یاد شده است:

«عِندَ سدرة النتهی» (نجم | ۱۴) و «اِذْ یغشی السِّـدرَةُ مـا یـغشی» (نـجم | ۱۶)

ابوالفتوح در تفسیر آن گوید: «گفت باز پوشید آن راکه باز پوشید یعنی سایه افکند بر آنچه سایه افکند. عبدالّٰله مسعود گفت: مراد به «مایغشی» بستری است از زرّ خالص و این روایتِ ضحاک است از عبدالله عباس. حسن بصری گوید: نـوری است از خدای تعالی آن را باز پوشید تا از آن نور روشن شد و گفتند مراد فرشتگانند که به منزلت مرغان بر او نشینند چندان که عددشان جز خدای نداند.»[۱۸]

در شعر فارسی، سدره نماد ریشه‌داری، سایه‌گستری و مُنتها و بلندیِ مـرتبهٔ انسانی است:

«مرا مُنتهای طـلب نـیست سـدره　　کـه از سـدرةالمـنتهی مـی‌گریزم»

(خاقانی، دیوان، ص ۲۹۰)

«به همّت ورای خرد شو که دل را　　جـز ایـن سـدرةالمـنتهایی نـیابی»

(همان، ص ۴۱۶)

«چون درختِ سدره بیخ آور شو از لاریبَ فیه
تا نلرزد شاخ و برگت از دم ریب المنون»
(مولوی، غزلیات شمس، ص ۷۳۳)

«که ای بلند نظر شاهباز سدره‌نشین نشیمن تو نه این کنج محنت آباد است»
(حافظ، دیوان، ص ۵۴)

«منّتِ سدره و طوبیٰ زپی سایه مکش
که چو خوش بنگری ای سرو روان این همه نیست»
(همان، ص ۱۰۴)

مطابق تفاسیر قرآن، پیامبر(ص) علاوه بر شب معراج، با دیدهٔ دل نیز خداوند را در سدرةالمنتهی مشاهده کرد و جبرئیل در سدره از سیر با پیامبر باز ماند زیرا نهایتِ صعود فرشتگان تا سدره است، میبدی گوید:

«سُمِّیَت سِدْرَةُالمُنْتَهیٰ لِاَنَّه و یَنْتَهی اِلَیْها عَلَمُ الخَلائق و اَعْمالُهم لا یَعْلَمُ اَحَدٌ ماوَرائَها اِلاّ اللّٰه وَ قیلَ یَنتهی اِلَیْها مَقاماتُ الانبیاء و المَلٰئکَةُ یَنْتَهی اِلَیْها مِنْ فَوقِها وَ یَصْعَدُ اِلَیْها مِنْ تَحْتِها وَ لَمْ یُجاوِزها اَحَدٌ اِلاّ نَبِیِّنا(ص)» [۱۹].

«وَ عَنْ اَبی هریرة ـ قالَ ـ لَمّا اَسْریٰ بِالنَّبی(ص) اِنْتَهیٰ الیَ السَّدْرَةِ فَقیلِ لَهُ هٰذِهِ السِّدرَة یَنتهی اِلَیْها کُلُّ اَحَدٍ خَلاٰ مِنْ اُمَّتِکَ عَلیٰ سُنَّتِکَ فَاذِا هِیَ شَجَرَةٌ تَخْرُج مِنْ اَصْلِها اَنهاراً مِنْ ماءٍ غَیْرِ آسِن الیٰ قوله: «مِنْ عَسَلٍ مُصَفّیٰ وَ هِیَ شَجَرَةٌ یَسیرُ الرّاکب فی ظِلِّها سَبعینَ عاماً لاتقطَّعها.»

(ابوهریره گفت: رسول(ص) گفت: شب معراج که مرا در آسمان بردند به سدرةالمنتهی رسیدم و گفتند این سدره است که هر کس از امّت تو بمیرد به آن جا رسد چون بر سنّتِ تو باشد. گفت نگاه کردم چهارجوی دیدم که از زیر آن بیرون می‌آید، یکی از آب و دیگری از می و یکی از انگبین. درختی بود که سوار نیک رو در سایهٔ او هفتاد سال می‌رفتی.[۲۰])

ابوالفتوح رازی نیز در توصیف درخت سدره در شب معراج به نقل از رسول اکرم(ص) می‌گوید: «و رسول(ص) گفت: بر هر برگی از برگهای او فرشته‌ای را دیدم ایستاده تسبیح و تهلیل می‌کردند خدای را و ابوهریره روایت کرد که در حدیث

معراج رسول گفت: در این آیت که آنچه به او رسد و او را باز پوشد نوری است از انوار ملک جلّ جلاله و فرشتگان بمانندِ کلاغ که بر او نشینند و بعضی گفتند: «یغشیها» مرغان سبز باشند که براو نشینند. و در خبری دیگر آمد که رسول (ص) گفت: شبِ معراج به درخت سدرةالمنتهی رسیدم و شناختم آن درخت سدره است. به برگ و بر و نیز به نقش دیدم بمانند سبوهای بزرگ و برگش مانند گوش‌های پیلان، آنگه به او رسید آنچه رسید به او از انوار خداوند تعالی بر او بار یاقوت و زمرّد بود تا به حدّی رسید به حسن و جمال که واصفان از وصف او عاجز باشند.»[۲۱]

در اخبار معراج مبنی بر این که سدره، منتهای صعود فرشتگان است سعدی در بوستان چنین مضمون‌پردازی کرده است:

«شبی بر نشست از فلک برگذشت　　به تمکین و جاه از مَلَک برگذشت
چنان گرم در تیه قربت براند　　که در سدره جبریل از او باز ماند»

(سعدی، بوستان، ص ۳۶)

«یادداشت‌های بخش درخت کیهانی»

۱. دوبوکور، مونیک، رمزهای زنده جان، ص ۱۲ و ۹؛ در خصوص جدا بودن آسمان و زمین از یکدیگر و پیوند دوبارهٔ آنها در قرآن کریم روایت شده است: «اَوَلَمْ یَرَالَّذینَ کَفَروا اَنَّ السَّمواتِ وَالْاَرْضَ کانَتارَتْقاً فَفَتَقْناهُما وَ جَعَلْنا مِنَ الْماءِ کُلَّ شَیْءٍ حَیٍّ اَفَلایُؤمنون» (انبیاء | ۳۰)

۲. دربارهٔ هوم رک فرنبغ دادگی، بندهش، ص ۶۵؛ و در خصوصِ سوما رک گزیده‌های ریگ ودا، ماندالای نُهم، سرود ۵۷، ص ۱۶۰؛ همان، ماندالای چهارم، سرود ۲۶، ص ۱۰؛ دربارهٔ پیپل رک مهابهاراتا، ج ۱، بن پرب، ص ۳۳۲؛ ج ۲، ص ۶۳

۳. دربارهٔ سرو کشمر رک بخش درختان مذهبی و قرآنی در کتاب حاضر

۴. دربارهٔ هرویسپ تخمک رک یشت‌ها، یشت ۱۲، بند ۱۷؛ سرخوش، وستا، اسطوره‌های ایرانی، ص ۲۳ و ۲۰

۵. دربارهٔ ساکاکی رک پیگوت، ژولیت، اساطیر ژاپن، ص ۷۱

۶. عهد عتیق، سفر پیدایش، باب دوم و سوم؛ و در این خصوص رک زمرّدی، حمیرا، نقد تطبیقی ادیان و...، ص ۲۴۳ و ۲۴۲

۷. در این مورد رک یاحقی، محمد جعفر، فرهنگ اساطیر، ذیل طوبی، ص۲۹۵؛ پور خالقی، مهدخت، در مقاله درخت زندگی و ارزش‌های فرهنگی و...، مجلّه مطالعات ایرانی؛ زمرّدی، حمیرا، نقد تطبیقی ادیان و اساطیر، ص ۱۹۲ـ۱۸۷

۸. بگهودگیتا، ترجمه محمد علی موحد، ص ۱۷۴ و ۱۷۳

۹. مهابهاراتا، ج ۲، اتم سنجم جوگ، ص ۶۳؛ ورک، ج ۱، ص ۳۳۲؛ همان، ج ۲، ادهیای پانزدهم، ص ۸۸

۱۰. اوپانیشاد، ج ۱، اپنکهت میتری، پرتاپاکای ششم، ص ۲۴۶

۱۱. زادسپرم، گزیده‌های زادسپرم، ص ۶۷

۱۲. عهد عتیق، سِفر خروج، فصل ۲۵، آیه ۳۵ـ۳۳

۱۳. میبدی، کشف الاسرار، ج ۵، ص ۲۶۲ و ۲۶۱.

۱۴. ابوالفتوح رازی، روح الجنان، ج ۱۱، ص ۲۶۹ و ۲۶۸.

۱۵. شهاب الدّین یحیی سهروردی، عقل سرخ (مجموعه آثار فارسی شیخ اشراق)، ص۲۳۳

۱۶. ابومنصور محمد بن قطان، سراج القلوب، ص ۱۲ (به نقل از شمیسا، سیروس، فرهنگ

اشارات، ج ۲، ص ۱۹۵)

۱۷. میبدی، کشف الاسرار، ج ۹، ص ۳۶۲، ۳۶۱

۱۸. ابوالفتوح رازی، همان، ج ۱۰، ص ۳۴۲ و ۳۴۱

۱۹. میبدی، همان، ج ۹، ص ۳۶۰؛ معنی: «آن جا سدرةالمنتهی نامیده می‌شد زیرا عَلَم خلایق و اعمالشان به آن نرسد و هیچ کس جز خداوند از ماوراء آن آگاهی ندارد و می‌گویند مقاماتِ انبیاء به آن منتهی می‌شود. و فرشتگان را تا تحتِ آن مجالِ صعود است و هیچ کس از آن جا به جز پیامبر ما (ص) نگذشته است.»

۲۰. همان، ص ۳۶۱.

۲۱. ابوالفتوح رازی، همان، ج ۱۰، ص ۳۴۲ و ۳۴۱.

بخش ششم

درختانِ قرآنی و مذهبی

۱. نمادهای تکوینی نباتات
(درختان و میوه‌های بهشتی: گندم، سیب، انگور، اَنجیر، انار، خرما، زیتون؛ شجرهٔ ممنوعه ـ درخت معرفت نیک و بد ـ)

۲. درخت موسی (ع)

۳. شجر اَخضر (مَرخ و عَفار)

۴. درخت مریم (ع)

۵. مَنّ و سَلوی

۶. درخت زقّوم

در میان درختانی که از جنبهٔ قداست برخوردار هستند همچون درخت کیهانی و درختان آیینی؛ در قرآن کریم با درختان و میوه‌های بهشتی، شجرهٔ ممنوعه، درخت دوزخیِ زقّوم، گیاهانِ مبارک و مقدّسی مانند گندم، خرما، انگور، انجیر، زیتون، سیب و...، شجر اَخضر (مَرخ و عفار) درختِ موسی (ع)، نخلِ مریم (ع)، مَنّ (منّ و سلوی) و... رو به رو هستیم.

وجههٔ قرآنی این نباتات ما را بر آن داشت به دلیل کرامت این درختان که با تکیه بر تفاسیر قرآن به بیان و شرح آن پرداخته‌ایم، بخش جداگانه‌ای را برای تحلیلِ آن در نظر بگیریم و نباتاتی را که میان ادیان و مذاهب و آیین‌های دیگر مشترک یا منحصر به فرد هستند در مبحث «درخت کیهانی» و «نباتات آیینی» مطرح سازیم. ازینرو در این بخش به ترتیب و تفصیل به موارد مطرح شده خواهیم پرداخت.

۱. نمادهای تکوینی نباتات

(درختان و میوه‌های بهشتی: گندم، سیب، اَنگور، انجیر، اَنار، خرما، زیتون، شجرهٔ ممنوعه - درخت معرفتِ نیک و بد -)

در قرآن کریم توصیف بهشت همواره با صفاتِ مادّی و خصوصیات قابل درک بشری همراه بوده است:

«اُولئکَ لَهُم جَنّاتُ عَدْنٍ تَجْری مِنْ تَحْتِهِمُ الْاَنْهارُ یُحَلَّوْنَ فیها مِنْ اَساوِرَ مِنْ ذَهَبٍ وَ یَلْبَسونَ ثِیاباً خُضْراً مِنْ سُندُسٍ وَ اِستَبْرَقٍ مُتَّکئینَ فیها عَلَی الْاَرائِکِ نِعْمَ الثَّوابُ وَحَسُنَتْ مُرْتَفَقاً» (کهف | ۳۱)

«جَنّاتُ عَدْنٍ یَدْخُلُونَها یُحَلَّوْنَ فیها مِنْ اَساوِرَ مِنْ ذَهَبٍ وَلُؤْلُؤاً وَ لِباسُهُم فیها حَریرٌ» (فاطر | ۳۳)

«فَاَنْشَاْنا لَکُمْ بِهِ جَنّاتٍ مِنْ نَخیلٍ وَ اَعْنابٍ لَکُمْ فیها فَواکِهُ کَثیرَةٌ وَ مِنْها تَأْکُلُون» (مؤمنون | ۱۹)

تصوّر بهشت به صورتِ باغ و بوستان و جایگاهی سبز و سیطرهٔ شاخه‌های درختان سدره و طوبیٰ در آن (چنان که در بخش درختان کیهانی بدان پرداختیم) از مضامین رایج شعر فارسی است:

«حافظ آن پیری که دریا بود و دنیا بود / بر جُوی بفروخت این باغ بهشتی را»

(فروغ، عصیان، ص ۲۱۴)

«آب‌ها پاکیزه‌تر از قطره‌های اشک نهرها بر سبزه‌های تار لغزیده
میوه‌ها چون دانه‌های روشن یاقوت گاه چیده گاه بر هر شاخه ناچیده»

(همان، ۲۱۵)

«گر خدا بودم ملائک را شبی فریاد می‌کردم
آب کوثر را درون کوزهٔ دوزخ بجوشانند
مشعلِ سوزنده در کف، گلهٔ پرهیزکاران را
از چراگاه بهشت سبز تر دامن برون رانند»

(همان، ۲۲۶)

هم چنین در تصوّرِ شاعران، جایی که گیاه و سرسبزی نباشد زمین و زندگی در آن دلکش نیست:

«جایی که نه گیاه در آن جاست، نه دمی / ترکیده آفتاب سمج روی سنگهاش / نه این زمین و زندگی‌اَش چیز دلکش است / حسّ می‌کند که آرزوی مرغ‌ها چو او / تیره‌ست همچو دود» (نیما، مجموعه اشعار، ص ۲۲۳)

هم چنین به دلیل توصیفِ درختان بهشتی و کیهانی در قرآن کریم و تفاسیر متعدّد آن، جایگاه برخی از میوه‌ها، گیاهان و درختان در بهشت قلمداد شده است. اخوان ثالث با طغیانی شاعرانه این باور را در ارغنون مطرح می‌کند:

«آراسته بهشت را بیا شویم هنگامه و شور محشر اندازم
از ریشه اَنار و طوبی و زیتون برکَنَم و بر صنوبر اندازم»

(اخوان ثالث، ارغنون، ص ۱۱۹)

در نظریات مردم‌شناسانه نیز اعتقاد بر این است که درختانی چون زیتون، چنار، بادام، انار، انجیر، سیب و انگور و... در باورهای عامهٔ مردم ایران به تقدّس راه بُرده‌آند و از سرشت بهشتی برخوردارند.[۱]

علاوه بر برداشت‌های عاطفی، حسّی و اساطیریِ ملل و آیین‌های مختلف نسبت به گیاهان و میوه‌های مقدّس، معتقدات و تفکّراتِ دینی نیز سرمایهٔ ایجاد نمادهای تکوینی نباتات هستند چنان‌که درختِ دانش یا درخت معرفتِ نیک و بد (درخت زندگی) که آدم و حوّا به اِغوای شیطان از میوهٔ آن می‌خورند و از بهشت رانده می‌شوند هم در شمار این نمادهاست.

امّا در بابِ این که این میوه، کدام یک از میوه‌های بهشتی بوده است اختلاف نظرهایی وجود دارد.

مطابق آیات کریم قرآن می‌بینیم که در آغاز آفرینش آدم (ع) و همسرش حوّا، در بهشت جای می‌گیرند و به آن‌ها اَمر می‌شود که از درختِ ممنوعه دوری گزینند:

«وَ قُلْنا یا آدَم اسْکُنْ اَنْتَ وَ زَوْجُکَ الجَنَّةَ و کُلا مِنْها رَغَداً اَحَیْثُ شِئْتُما وَ لاتَقْربا هٰذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَکُونا مِنَ الظّالِمین» (بقره | ۳۵)

«وَ یا آدمُ اسْکُنْ اَنْتَ وَزَوْجُکَ الْجَنَّةَ وَکُلا مِنْ حَیْثُ شِئْتُما وَ لاتَقْرَبا هٰذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَکُونا مِنَ الظّالِمین» (اَعراف | ۱۹)

میبدی در تفسیر این آیات می‌گوید: «آن درخت مَنهی می‌گویند که آن درختِ علم بود، هر که از آن بخوردی، چیزهای بدانستی و میوه‌های گوناگون در آن بود. سعد بن جبیر گفت: درخت انگور بود. ابن عباس گوید: گندم بود و...»[۲]

و ابوالفتوح رازی گوید: «خلاف کردند در آن که چه درخت بود... کلبی گفت: درختِ علم بود. یعنی علم خِیر و شرّ... خدای تعالی جمله بهشت، آدم را مباح کرد و حوّا را که در بهشت هر کجا خواهند باشند و هر چه خواهند خوردند جز یک درخت که ایشان را امر کرد به لفظِ نَهی و بر وجه نَدَب که گرد آن نگردند و از آن

نخورند» [۳]

در تورات نیز از قول یهوه آمده است که: «اینک آدم، نظر به دانستن نیک و بد چون یک تن از ما شد مباداکه دست درازکرده، از درخت زندگی میوه چیده بخورد تا اَبَد زنده ماند.» [۴] و نیز آمده است: «روزی که از آن بخورید چشمان شما باز شود و مانند خدا عارفِ نیک و بد خواهید شد.» [۵]

امّا آدم و حوّا به اِغوای مار از میوهٔ درخت مَمنوعه خورده، شناسای نیک و بد شدند. [۶]

و پس از آن «... وَ نادیٰهُما رَبُّهُما اَلَمْ اَنْهَکُما عَنْ تِلْکُمَا الشَّجَرَةِ وَ اَقُلْ لَکُما اِنَّ الشَّیطانَ لَکُما عَدُوٌّ مُبینٌ» (اعراف | ۲۲)

میبدی در تفسیر آیه گوید: «آدم صفی هنوز از آن درختِ مَنهی جُز ذواقی نچشیده بود که تازیانهٔ عِتاب بر سرش فرود آمده بود حالش بگشته نه آن شهوت به تمامی رانده و نه رضاء حقّ باوی بمانده، چون بازنگرست نه تاج بر سر دیده نه حُلّه در بَر... فرمان آمد که‌ای آدم! آن چنان نعمت بی رنج و بی کد ندانستی خود را، اکنون رو به سرای محنت و شدّت؛ کارکن و تخم کار و رنج بَر و صبر کن!» [۷]

گندم:

همانگونه که خاطر نشان گردید در اعتقادات و باورهای اسلامی گندم و در روایات یهودی سیب، نماد درخت و میوهٔ ممنوعهٔ بهشتی است. در نوروزنامهٔ منسوب به عمر خیّام نیشابوری نیز چنین روایت شده است: «چنین گویند آدم(ع) گندم بخورد و از بهشت به در افتاد. ایزد تعالی گندم، غذای او کرد و هر چند از وی می‌خورد سیری نیافت. به ایزد تعالی بنالید جو بفرستاد تا از آن غذا نان کرد و بخورد و به سیری رسید. آن‌گه وی را به فال داشتی که او دیدی سبز و تازه و آن‌گه باز اندر میانِ ملوکِ عجم بماند که هر سال جو به نوروز بخواستندی از بهرِ منفعت و مبارکی که در اوست.» [۸]

بازتاب درخت و میوهٔ ممنوعه در شعر فارسی بر مبنای روایاتِ قرآنی و اسلامی بوده است و این مضمون در شعر خاقانی و مثنوی مولوی بازتابِ

گسترده‌ای داشته است:

«آدم برای گندمی از روضه دور ماند — من دور ماندم از درِ همّت برای نان
آدم زجنّت آمد و من در سَقَر شدم — او از بلای گندم و من از بلای نان
یا رب زحالِ آدم و رنجِ من آگهی — خود کن عذاب گندم و خود ده جزای نان»

(خاقانی، دیوان، ص ۳۱۵)

«آدم زحرصِ گندم نان نا شده چه دید — با آدمی مطالبهٔ نان همان کند»

(همان، ص ۸۶۰)

«اوّل جنبش که نو گلبن آدم شکفت — میوهٔ غم بود و بس نو بر بستان او»

(همان، ص ۳۶۴)

«روی گندم گون او بوده تصاویر بهشت — آدم از سودای گندم زان پریشان آمده»

(همان، ص ۳۷۰)

«بر درختِ گندمِ مَنهی زدند — از طویله‌ی مخلصان بیرون شدند
آدما معنّیِ دلبندم مجوی — ترکِ قشر و صورتِ گندم بگوی»

(مولوی، مثنوی، دفتر ششم، بیت ۳۷۰۰)

«حرص آدم چون سوی گندم فزود — از دلِ آدم سلیمی را ربود»

(همان، دفتر دوم، بیت ۲۷۳۹)

«دام بگزیدی زحرصِ گندمی — بر تو شد هر گندمِ او کژدمی»

(همان، دفتر ششم، بیت ۴۷۸۹)

«زان مثالِ برگِ دی پژمرده‌ام — کز بهشتِ وصل گندم خورده‌ام»

(همان، بیت ۲۸۰۲)

«بر تو خندید آن که گفتت این دواست — اوست کادم را به گندم رهنماست
که خورید این دانه‌ای دو مُستعین — بهرِ دارو تا «تکونا خالِدین»

(همان، دفتر ششم بیت ۱۳۴۲-۱۳۴۰)

«پدرم روضهٔ رضوان به دو گندم بفروخت — نا خلف باشم اگر من به جُوی نفروشم»

(حافظ دیوان، ص ۴۶۱)

«دلم فریفت بهشتی جمال گندمگون — بُتی چنان که مگر گندمی نیای مرا»

(اخوان، ارغنون، ص ۱۹)

مطابق آنچه که در روایات یهودی و اسلامی شاهد آن بودیم خوردن عنصر نباتی منشاء اوّلین خطای انسانی و نماد ارتکاب گناه دانسته شده است:

«از توبه و از گناه آدم   خود هیچ ندانی ای برادر
سر بَسته بگویم اَر توانی   بردار به تیغ فکرتش سر
درویش کند زراه ترتیب   نزدیکی تو به سوی داور
در خلد چگونه خورد گندم   آنجا چو نبود شخص نان خور؟
بل گندمش آنگهی ببایست   کز خلد نهاد پای بردر»

(ناصر خسرو، دیوان، ص ۲۴۶، ۲۴۵)

«گر میگندم جگرش تافته   چون دل گندم به دو بشکافته
زآرزوی ما که شده نوبر او   گندم خوردن به یکی جو بر او
او که چون گندم سرو پایی نداشت   بی زمی و سنگ نوایی نداشت
خوردن آن گندم نامردمش   کرده برهنه چو دلِ گندمش
آن همه خواری که زبدخواه برد   یکدلی گندمش از راه برد
قرص جُوین می‌شکن و می‌شکیب   تا نخوری گندمِ آدم فریب
چون ز پی دانه هوسناک شد   مقطع این مزرعهٔ خاک شد
دید که دَر دانه طمع خام کرد   خویشتن افکندهٔ این دام کرد
آب رساند این گل پژمرده را   زد به سراندیب سراپرده را
رو سیَه از این گنه آنجا گریخت   بر سر آن خاک سیاهی بریخت
مدتی از نیل خم آسمان   نیلگری کرد به هندوستان
چون کفش از نیل فلک شسته شد   نیل گیا در قدمش رُسته شد
چون دلش از تو به لطافت گرفت   مُلک زمین را به خلافت گرفت»

(نظامی، خسرو و شیرین، ص ۲۸۵)

از سوی دیگر در روایات مربوط به گندم پس از اخراج آدم(ع) و حوّا از بهشت، آدم با خوردن گندمی که جبرئیل از بهشت برای او آورده است ارتزاق می‌کند، ابوالفتوح رازی گوید:

«... شما را به زمین فرستم و بعضی دشمنان بعضی باشید. چون آدم به زمین

آمد او گرسنه شد و گفت بار خدایا مرا حالتی است که از آن عبارت نمی دانم کردن، جبرئیل آمد و گفت این درد را نام جوع است و دواء او را طعام است. تو گرسنه‌ای و به طعام سیر شوی. گفت طعام از کجا آرم. گفت: من تو را از بهشت آنچه سبب و آفت اخراج تو بود از آن و آن گندم است آورده‌ام و گندم پیش نهاد.»

و بدین ترتیب درختِ بهشتی سرشتِ گندم مظهر و نمادِ رزق و روزی می شود:

«پس آدم گرسنه بود خدای تعالی نخواست که او بمیرد و از آن درخت که او به بهشت اندر خدای را به سببِ آن عاصی می‌شد یک صُرّه گندم به دستِ جبرئیل(ع) به او فرستاد گفت خورد تو و از آنِ فرزندانِ تو همه از این باشد بکار، و بدرَو، آس کن و آدم آن را بکشت و هم اندر روز بَررُست و آدم آن گندم بخورد تا جان با وی بماند...» [۹]

هم چنین مطابق روایات مربوط به آفرینش مشیگ و مشیانگ پس از استحالهٔ نطفهٔ کیومرث در زمین، اهورمزد به مشیگ و مشیانگ، کِشتنِ گندم را می‌آموزد و ایشان را به وسایل کِشت و وَرز آشنایی می‌دهد.[۱۰] در بندهش نیز سابقهٔ قدسی و اساطیری گندم و این که نماد رزق و ارتزاق است آن را به عنوانِ سرورِ غلاّتِ ستبر دانه در شمار آورده است.[۱۱]

و دربارهٔ فضیلت گندم (وَجو) در نوروزنامه منسوب به عمر خیّام نیشابوری چنین آمده است: «چنین گویند آدم علیه السلام گندم بخورد و از بهشت به در افتاد. ایزد تعالی گندم غذای او کرد و هر چند ازوی می‌خورد سیری نمی‌یافت به ایزد تعالی بنالید جو بفرستاد تا از آن غذا نان کرد و بخورد و به سیری رسید آن‌گه وی را به فال داشتی.»[۱۲]

قزوینی نیز در عجایب المخلوقات خود مضمونی نزدیک به روایات مطرح شده را به واسطه می‌آورد: «کعب الاحبار گوید که چون حضرت آدم(ع) از بهشت هبوط کرد میکائیل قدری گندم پیش او آورد آدم (ع) گفت این چه چیز است گفت رزق تو و فرزندان تست برخیز زمین را شیار کن و تخم بیفشان» [۱۳]

در شعر فارسی نیز گندم به عنوانِ نماد رزق و روزی مطرح می‌شود:

«گر دَست دهد زمغزِ گندم نانی وز می‌دو مَنی ز گوسفندی رانی

بــــالاله رُخــــی و گــوشهٔ بُســتانی عیشی بود آن نه حدّ هر سلطانی»

(خیام، رباعیات، ص ۱۶۷)

«راست مـی‌باشد کـه کـوه و زنـدگانی در دهـستان دلکش و زیـباست / تـو زخرمن‌های گندم‌ها چرا صحبت نمی‌داری / که در این طوفان / می‌بَرَد سیلش؟ / سیل مثلِ آتش فتنه / می‌رود ازکوه سوی درّه‌های پست / تا دهاتی راگرسنه‌ترگذارد / بِرباید گندمی کان هست!» (نیما، مجموعه اشعار، ص ۲۶۲)

نیما یوشیج در بَندی دیگر از روایت درختِ ممنوعه (گندم) برداشتی سیاسی - اجتماعی کرده و شیطان راکسی می‌داند که مردم را از خوردنِ گندم محروم کرده و باز می‌دارد:

«شیطان نیست که آدم راگرسنه نگه داشته است / مگو بـرای او آدم دور از بهشت است / خوردن گندم جزء سرشت اوست / شیطان کسی است که مردم را گرسنه گذاشته است» (نیما، همان، ص ۶۳۷)

سیب:

در متونِ منظومِ کلاسیک به تَبَعِ روایات و باورهای اسلامی همواره گندم، نماد درخت آفرینش دانسته شده امّا در شعر شاملو بر مبنای سنّتِ یهودی و بـه طـنز سیب و انجیر درکنارگندم، میوهٔ ممنوعه قلمداد شده‌اند:[۱۴]

«سنگ پاره‌ای بـی تـمیز کـه درخشکـایِ خَـمیره‌اش هـنوز «خـود» را خـبر از «خویشتن» نبود که هنوز نه بهشتی بود / نه ماروسیبی / نه اَنجیر بُنی که برگش دَرزِ گندم را شرم آموزد» (شاملو، در آستانه، ص ۴۵)

در «آداب و معتقدات ایرانی» هانری ماسه نیز سیب میوهٔ بهشتی دانسته شده است.[۱۵]

اَنگور:

انگور از جمله میوه‌ها و درختانِ بهشتی است که در تفاسیر مربوط بـه آیـات رانده شدنِ آدم و حوّا از بهشت، جزء یکی از میوه‌های بهشتی و ممنوعه به شمار

می‌رود و چنان که در روایت میبدی و ابوالفتوح رازی دیدیم در این که میوهٔ درخت ممنوعه انگور یا گندم و... باشد اختلاف نظر وجود دارد.[۱۶] در فرهنگ آنندراج نیز آمده است که: «آدم و حوّا اوّل چیزی که در بهشت تناول کردند انگور بود. لاجرم در عیش و نشاط افتادند و آخر چیزی که خوردند گندم بود ناچار درهای غم و غصّه بر روی خود گشادند از این رو گفته‌اند انگور سببِ شادی و راحت است و گندم مایهٔ اندوه و محنت.»[۱۷]

و روایات یهودی در تقدّس انگور چنین آورده‌اند: «انگور از جمله میوه‌های نیک و معقول است و در روایات آمده است که نوحِ پیامبر اول کسی بود که تاکستان را ایجاد کرد.»[۱۸]

علاوه بر روایاتِ مربوط به میوهٔ ممنوعه در تفاسیر قرآن، انگور به عنوان میوهٔ بهشتی نیز در قرآن کریم معرّفی شده است: «وَ هُوَ الّذی اَنْزَلَ مِنَ السَّماءِ ماءً فَاَخْرَجْنا بِهِ نَباتَ کُلِّ شَیْءٍ... وَ جَنّاتٍ مِنْ اَعْنابٍ وَ الزَّیتونَ و الرُّمّانَ مُشتَبِهاً و غَیْرَ مُتَشابِهٍ» (اَنعام، ۹۹)

همچنین نظامی عروضی در چهار مقاله در شرف و فضیلت انگور و خرما بر میوه‌های دیگر که در مراتبِ آفرینش به عالمِ حیوان تشبّه کرده‌اند می‌گوید:

«... و اوّل نباتات خار بود و آخرین خرما و انگور که تشبّه کردند به عالَم حیوان.... و آن (انگور) از دشمن بگریخت چنانکه تاکِ رَز اَز عَشقه بگریزد و آن گیاهی است که چون برتاک رز پیچد رَز را خشک کند پس تاک از او بگریزد پس در عالم نبات هیچ شریف‌تر از تاک و نخل نیامد که به فوقِ خویش تشبّه کردند و قدم لطف از دایرهٔ عالم خویش بیرون نهادند و به جانب اشرف ترّقی کردند...»[۱۹]

در عجایب نامهٔ همدانی حکایتی در باب انگور آمده است که علاوه بر اینکه آن را میوه‌ای مبارک می‌شمارد، حَسَد ابلیس نیز به آدم را در خوردن انگور؛ دستمایهٔ کشتِ گندمی می‌داند که ابلیس آن را به بار می‌آورد و از آن خمر درست می‌شود.[۲۰]

انجیر:

حضور انجیر در نمادهای تکوینی نباتات، از آن جاست که آدم(ع) و حوّا پس از

دست زدن به درختِ معرفت نیک و بد (درخت زندگی) متوجّه برهنگی خود شده، برگ هایی از درخت انجیر بر تن کردند: «... درختی دلپذیر دانش اَفزا پس از میوه‌اَش گرفته بخورْد و به شوهر خود نیز داد آن گاه چشمان هر دوی ایشان باز شد و فهمیدند که عریانند پس برگ‌های انجیر به هم دوخته سترها برای خویشتن ساختند.» [۲۱]

خاقانی با تلمیح به این ماجرای حضرت آدم(ع) بدین گونه برای شمشیر ممدوح خود از انجیر مضمون سازی کرده است:

«همچو آدم به هند عور افتاد ‌ ‌ ‌ ‌ مانده پوشیده اختر تیغش
برگ انجیر بر تنش بَستند ‌ ‌ ‌ ‌ سبز از آن گشت منظرِ تیغش»

(خاقانی، دیوان، ص ۴۸۸)

از سوی دیگر مطابق آنچه که از تفاسیر قرآن در خصوص تفسیر آیهٔ ۳۵ از سورهٔ بقره بر شمردیم انجیر یکی از میوه‌های ممنوعهٔ بهشتی به شمار می‌آید: «عبداللّه مسعودی گفت درخت انگور بود، ابن جریح گفت انجیر بود... و بیشتر مفسّران و اهل اخبار گفتند که درختِ گندم بود».[۲۲]

همچنین در قرآن کریم از انجیر به عنوانِ میوهٔ مقدّس قسم یاد شده است:

«وَالتّینِ وَالزَّیتونِ و طورِ سینینِ» (تین| آیات ۲ و ۱)

و در عجایب نامهٔ همدانی آمده است: «انجیل، تین بود میوه‌ای مبارک بود گویند به روزگارِ طوفان همه‌ی درخت‌ها تباه شد مگر درختِ انجیل و آفریدگار در قرآن ذکر وی کرده است «والتّین والزّیتون» [۲۳].

در فرهنگ نمادها نیز انجیر نماد فراوانی و برکت است.[۲۴] که این خود نشان از میمنت و مبارکی آن دارد.

انار:

انار در شمار میوه‌های نمادین و مقدّس، رمز برکت و فراوانی و زایندگی و ایجاد است. [۲۵]

در قرآن کریم از انار به عنوان میوهٔ بهشتی یاد شده است:

«وَ هُوَ الَّذی اَنْزَل مِنَ السَّماءِ ماءً فَاَخْرَجْنا بِهِ نَباتَ... و جَنّاتٍ مِنْ اَعْنابٍ وَ الزَّیتونَ و الرُّمّانَ مُشْتَبِهاً وَ غَیْرَ مُتشابِهٍ» (انعام | ۹۹)

«مُدْهامَّتان... فیهِما فاکِهَةٌ وَ نَخْلٌ وَرُمّانٌ» (الرَّحْمٰن | ۶۸)

همچنین در اساطیر یونان، هنگامی که دیونیزوس (Dionysus) پسر زئوس، به‌توطئهٔ نامادریش قطعه قطعه می‌شود از خونش درخت انار می‌روید.[۲۶] که این مقوله علاوه بر یادآوری مرگ سیاوش و روییدن پر سیاوشان از خون او، رستاخیز آیینی نباتات را در پی خونخواهیِ نباتات در مرگِ مظلومانهٔ انسان خاطر نشان می‌سازد.

در برهان قاطع نیز از درخت اناری سخن می‌رود که در بیستون واقع است و می‌گویند وقتی که فرهاد از شنیدن خبر فوت شیرین آگاه شد تیشه بر سر خود زد و دستهٔ تیشه خون آلود گردید و سر فرهاد بر زمین نشست. و چون آن از چوب انار بود به قدرتِ الهی سبز شد و درخت اناری به هم رسید که چون آن را باز کنند از درون سوخته و خاکستر شده باشد.[۲۷]

خرما:

مطابقِ آنچه که در باب نمادهای تکوینی نباتات گفته شد و بنابر آیات مبارکه‌ای که در این باره خاطر نشان گردید، خرما علاوه بر آن که یکی از میوه‌های بهشتی به شمار می‌رود همانند انگور شریف‌ترین نبات و نزدیک‌ترین درخت به عالم جانور قلمداد می‌شود. همچنین مطابق تفاسیر، کرامت آن به دلیل همراهی با حضرت آدم(ع) است که حضور آن را در نمادهای تکوینی نباتات پُر معنی‌تر از نباتات دیگر و همزاد و عمّهٔ بشر معرّفی می‌کند.

در تفسیر «مِنْ طَلْعِها» از آیهٔ کریمهٔ «وَ هُوَ الَّذی اَنْزَلَ مِنَ السَّماءِ ماءً فَاَخْرَجْنا بِهِ نَباتَ کُلِّ شَیءٍ فَاَخْرَجْنا مِنْهُ خَضِراً نُخْرِجُ مِنْهُ حَبّاً مُتراکِباً وَ مِنَ النَّخْلِ مِنْ طَلْعِها قِنْوانٌ دانیةٌ و جَنّاتٍ مِنْ اَعْنابٍ وَالزَّیتونَ و الرُّمانَ مُشْتَبِهاً وَ غَیْرَ مُتَشابِهٍ» (انعام | ۹۹)

ابوالفتوح رازی می‌گوید: «یعنی از میوه و کفری و غلافِ آن و آنچه از خرما بیرون آید» هم چنین او در تفسیر «مُشْتَبِهاً و غیرَ مُتَشابِهٍ» گوید: «قولی است که بهری

با یکدیگر ماند و بهری نماند. آنچه متشاکل و متجانس بود چرا عنّاب با عنّاب و زیتون با زیتون و انار با انار به یکدیگر مانَد و آن که از جنس یکدیگر نبود با هم نمانَد و قول دیگری آن است که در شکل با هم مانند و در طعم با هم نمانند....»[۲۸]

از سوی دیگر در روایات علمای قدیم در بارهٔ درخت خرما (نخل) به مواردی بر می‌خوریم که این درخت را به عنوان شبیه‌ترین نباتات و درختان به آدمی معرّفی می‌کند. چنانکه در نزهت نامهٔ علایی آمده است: «هیچ درختی به جانور چنان نزدیک نیست که درخت خرما و آخر مرتبهٔ نباتی است. اوّلاً قامت راست دارد و در اصل و شاخ او هیچ پیچیدگی نیست... از طلع او بوی مَنی آید و این غلافِ خرما مانند مشیمه که بچّه در او باشد و هم چنانکه بچّه از شکم مادر بیرون آید و نیز از میان درخت بیرون آید و خارکی بر سردارد اگر ببُرند آن به جای مغز است آن درخت کشته شود و از بعد آن هیچ بَر نیارَد... هر شاخی از او ببرُند، چون اندامِ جانوری به جای باز نیاید و بر تن او لیف است مانند موی که بر تن حیوان باشد و شاخها که بر سر دارد به جای موی سر... و برتن او ریشه به جای گوشت حیوان است». [۲۹]

همچنین مطابق آنچه از نظامی عروضی دربارهٔ انگور ذکر گردید خرما نیز شریف‌ترین و نزدیک‌ترین درخت به عالم جانور به شمار می‌رود: «و اوّلِ عالمِ نبات خار بود و آخرین خرما و انگور که تشبّه کردند به عالم حیوان. ا ین فحل خواست تا بار آوَرَد... پس در عالم نبات هیچ شریف‌تر از تاک و نخل نیامد بدین علّت که به فوقِ خویش تشبّه کردند و قدم لطف از دائرهٔ عالم خویش بیرون نهادند و به جانبِ اشرف ترّقی کردند.»[۳۰]

محمّد بن محمود طوسی در تألیف خود علاوه بر آن که به مطلب مورد نظر از نزهت‌نامهٔ علایی اشاره دارد از نخلهٔ مریم(ع) یاد می‌کند که هنگام زادن از رُطبِ آن بخورد و این نخله عمر سه هزار ساله داشته و در «هجر» همه ساله خرما بر می‌آورده است.[۳۱]

همچنین او از قولِ ابوحاتم سجستانی نقل می‌کند که خرما انعام آفریدگار بر اهل اسلام است و در بلادِ کفر نباشد.[۳۲]

در تاریخ سیستان نیز می‌خوانیم: «چون آدم از سراندیب به طلب حوّا برفت به هیچ جا اقامت نکرد مگر بدان جایگاهی که اکنون سیستان است آن جا آب روان دید بر ریگ، بخورد و بخفُت. چون برخاست تسبیح کرد و چیزی خواست که بخورد. جبرئیل(ع) به نزدیک او آمد او را اندر وقت درخت نار و درخت خرما پدید آورد و به قدرت باری تعالی به بار آمد و آدم از آن بخورد و هنوز اصل خرما و نار از آن گاه است.» [۳۳]

در خصوص درخت مریم نیز باید گفت هنگامی که مریم (ع) هنگام زادن از ترس طعنهٔ مردم از شهر گریخت به درخت خرمای خشکی پناه بُرد و خرما به فرمان الهی سبز و بارور گردید و سر فرود آورد و مریم گرسنه از میوهٔ آن خورد این روایت بدین گونه در قرآن کریم آمده است:

«وَ هُزّی اِلیکَ بِجِذعِ النَّخلَةِ تُساقِط عَلَیْکِ رُطَباً جَنیّاً» (مریم | ۲۶)

«تنهٔ درخت خرما را به سوی خود بکش که فرو می‌ریزد بر تو رطب تازه چیده را» تبلور درخت مریم در شعر فارسی چنین است:

«درخت مریمش چون از بَر افتاد   زِغَم شد چون درختِ مریم آزاد»

(نظامی، خسرو و شیرین، ص ۲۶۷)

در روایات اسلامی به اعتبار این که خرما از باقیماندهٔ گل آدم(ع) آفریده شده و نیز از آن جاکه درخت نخل به آدمی شباهت دارد؛ عمّهٔ انسان قلمداد شده است و حدیثی نیز به همین مضمون از پیامبر اکرم(ص) روایت شده است: «اَکْرِموا عَمَّتَکم النَّخْلَةَ؛ عمّهٔ خود، درخت نخل راگرامی دارید»

در تفسیر سورآبادی نیز این حدیث خاطر نشان شده است: «آن گاه، آن گل آدم علیه السّلام بپالایید به کمال قدرت خود از آنچه صافی‌تر بود، آدم را بیافرید و از باقی، درخت خرما را بیافرید. از آن جاست که رسول(ع) گفت که درخت خرما را نیکو دارید که آن عمّتِ شماست» هم چنین خواجه نصیرالدین طوسی در اخلاق ناصری بر این حدیث صحّه گذاشته و در ادامهٔ این حدیث آورده است که: «فَاِنّها خُلِقَتْ مِنْ بقیَّةِ طین آدم» و ازینرو مقام خرما را غایت کمال نباتیّات بر می‌شمارد». [۳۴]

از سوی دیگر باید گفت این مقوله نیز همچون موارد قدسی متعدّدی که در باب

نباتات متذکّر گردیده شده است یادآور مقولهٔ هم‌ذات پنداری و گیاه تباری نسلِ انسان است که به تفصیل بدان پرداختیم.

زیتون:

قزوینی گوید: «زیتون درختی بسیار مبارک است و مفسّران گویند که باری تعالی قسم به زیتون یاد کرده است از بهر آن که نفع او بسیار است و رسول اللّٰه (ص) فرموده است: «اِنَّ آدمَ وَجَد ضَرَباناً فی جِسْمِهِ فَاشْتَکیٰ اِلَی اللّٰهِ فَنَزَل جبرئیلُ بِشَجَرَةِ الزَّیتونِ فَاَمَرَهُ اَنْ یَغْرِسُها وَ یَأْخُذُ ثَمَرَتَها...»[۳۵]

و مطابق آیات کریمهٔ ۱۴۴ و ۹۹ از سورهٔ انعام که در باب درختان انگور و خرما از آن یاد کردیم زیتون نیز در شمار درختان بهشتی قلمداد شده است.

همچنین در تفسیر آیهٔ «... کَاَنَّها کوکبٌ دُرّیٌ یُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبارَکَةٍ زَیْتُونَةٍ لاشَرقیّةٍ ولاغَربیَّةٍ یَکادُ زَیْتُها یُضیءُ وَ لَوْلَمْ تَمْسَسْهُ نارٌ نورٌ عَلیٰ نُورٍ یَهْدِی اللّٰهُ لِنُورِهِ مَنْ یَشاءُ وَ یَضْرِبُ اللّٰهُ الاَمْثالَ لِلّناسِ وَاللّٰهُ بِکُلِّ شَیْءٍ عَلیم.» (نور | ۳۵)

ابوالفتوح رازی می‌گوید: «حق تعالی زیتون را مبارک خواند برای منافعی که در او باشد. عکرمه گفت و جماعتی از مفسّران که معنی آن باشد که این درخت به زمینی باشد که هیچ کوه وادی او راباز نپوشد به بامداد و شبانگاه از آفتاب. همه روز آفتاب بَر او تافته و این برای آن گفت که چون چنین باشد زیتون او پرورده‌تر باشد و روغنش روشن‌تر. ابن زید گفت این درخت شامی است چه شام نه غربی است و نه شرقی و گفته‌اند تخصیص زیتون برای آن کرد که روغن او روشن‌تر باشد و صافی‌تر و گفته‌اند برای آن که شاخه‌های او از اوّل تا آخر از سر تا پای همه برگ دارد و گفته‌اند برای آن او اوّل درختی است که بر زمین برُست. اوّلین درختی است که پس از طوفان پدید آمد در زمین و برای آن که هفتاد پیغمبر به او تبرّک کرده‌اند مِنْهُم ابراهیم(ع)» [۳۶] حکیم ابوعلی سینا نیز در بیان معنی رمزی این آیه می‌گوید «مُراد از «مشکاة» عقل هیولانی و مُراد از «شجرة زیتونة» حالتِ نفس در استدراک معانی و فکرت و اندیشه است و «زیت» استدراکِ نفس به قوّت حَدس است و تعبیر «یَکادُ زیتُها یُضیءُ» قوّتِ قدسیهٔ نفس است و «نورٌ علیٰ نورٍ» حالتی است که نفس از روی

کمال خود مثال‌ها و مشاهدات بالفعل را حاصل نماید بدون آن که به اکتساب و سببی از خارج نیازمند باشد و امام محمّد غزالی کلمهٔ «شجره» و «زیت» را برابر مراتبِ پنجگانهٔ روح بشری که خود بدان معتقد است قرار می دهد.»[۳۷]

همچنین در آیهٔ مبارکهٔ «وَ شَجَرَةً تَخْرُجُ مِنْ طورِ سیناءَ تَنْبُتُ بِالدُّهْنِ وَ صِبْغٍ لِلْآکلین» (مومنون | ۲۰)

«و بیافریدیم درختی که بیرون آید از سنگ کوه، آن کوه نیکو بیرون آید و با خود روغن می‌آورد و نان خواران را نان خورش می‌آرد.»[۳۸] مطابق روایت ابوالفتوح چنانکه مشاهد خواهد شد، ازکراماتِ کوه طور آن است که به عنوان اوّلین کوهی که زیتون رویانیده است مطرح می‌شود و اوّلین درختی که پس از طوفان نوح بر زمین می‌روید زیتون است:

«و نیز بیافریدیم درختی که ازکوه طور سینا بَر می‌آید و آن درخت زیتون است و در معنی سینا خلاف کرده‌اند. مجاهد گفت معنی برکت باشد یعنی کوه مبارک و این روایت عطیه است از عبدالله عباس. قتاده گفت معنیش حَسَن باشد یعنی کوهِ نیکو، معمّر گفت کوهی باشد بر او درختان بسیار بود. ابن زید گفت آن کوهی است که موسیٰ بر او مناجات می‌کرد و آن کوه میان مصر و اُبلّه است. مقاتل گفت این کوه را برای آن تخصیص کرد به زیتون که اوّل کوهی که زیتون رویانید کوه طور بود و گفتند اوّل درختی که بر زمین رُست درختِ زیتون بود از پس طوفان نوح و تَنْبُتُ الدُّهن گفت این درخت روغن می‌رویاند یعنی چیزی می‌رویاند که در او روغن است و آن زیتون است و «صبغٌ لِلْآکلین» یعنی نان خورش باشد خورندگان را و از آن صبغ خواند که نان از او مطبوخ شود.»[۳۹]

درخت زیتون، مطابق با آیهٔ مبارکه ۲۰ از سورهٔ مؤمنون که بدان پرداختیم و نیز آنچه که از تفسیر ابوالفتوح رازی در خصوص آن نقل گردید در شعر معاصر نیز تبلور یافته است. چنان‌که در شعر سپهری، درختان زیتون و طور و تکلیم موسیٰ (ع) باهم قرین شده‌اند:

«وای تمام درختان زیتِ خاک فلسطین / وفورِ سایهٔ خود را به من خطاب کنید / به این مسافرِ تنها که از سیاحتِ اطراف «طور» می‌آید و از حرارت «تکلیم» در تب و

تاب است» (سپهری، سهراب، ص ۳۲۱)

۲. درخت موسی

مطابق آیات کریمهٔ: «فَلَمّا قَضیٰ موسی الْاَجَلَ وَسارَ بِاَهْلِهِ اَنَسَ مِنْ جانِبِ الطّورِ ناراً قالَ لِاَهلِهِ امْکُثُوا اِنّی آنَسْتُ ناراً لَعَلّ اتیکُم مِنها بِخَبَرٍ اَوْ جَذوَةٍ مِنَ النار لَعَلَّکُم تَصْطَلون» و «فلَمّا أَتیها نُودِیَ مِنَ شطِیءِ الوادِ الأَیْمَنِ فِی الْبُقْعَةِ المُبارَکَةِ مِنَ الشَّجَرَةِ اَنْ یا موسیٰ إِنّی أَنَا اللّه رَبُّ العالَمین» (قصص | ۳۰ و ۲۹)

میبدی گوید: «چون موسیٰ مدّتِ مزدوری خویش تمام کرد و کس‌های خویش بُرد از سوی کوه طور آتشی دید اهل خویش را گفت درنگ کنید من آتشی دیدم. تا مگر من شما را خبری آرم یا پاره آتش، تا مگر شما گرم شوید... فرمان آمد که‌ای راه پنهان گرد! و ای اَبر ریزان گرد! و ای گرگ پاسبان گرد! و ای اهل موسیٰ نالان گرد! موسی شبی دید قطران رنگ، ندید در آسمان شباهنگ، آتش زنه برداشت و هر چند که کوشید آتش ندید آخر سوی طور نگاه کرد و از دور آتش دید. موسی برفت بر سر درخت، آتشِ صورت دید و در سویدا و دل خویش آتشِ عشق دید. آتش بس تیز، سلطان بس قاهر، سوختنی بس بی محابا. موسی سوختهٔ عشق ساعتی زیر آن درخت بایستاد درختی که در باغِ وصلت بود، بیخش در زمینِ محبّت بود و شاخش بر آسمانِ صفوت بود... میوه‌اش «اِنّی اَنا اللّٰه» بود. موسی زیر آن درخت متلاشی صفات شده، فانی ذات گشته، ناگاه ندا آمد از خداوند ذوالجلال یا موسی «اِنّی اَنا اللّٰه» آن ساعت شاخِ عنایت بر هدایت داد.» [۴۰] و ابوالفتوح آورده است: «چون موسی به آتش رسید ندا کردند او را از جانب راست، وادی در آن جای مبارک از درخت. عبداللّه مسعود گفت: درخت **سحره** بود و درختی سبز تازه، قَتاده گفت: **عوسج** بود. وهب گفت: **عُلّیق** بود و این آیه دلیل است به آن که کلام خدای تعالی محدّث است. کلام، کلامِ خدای بود و درخت محلّ کلام بود و کلام، خدا در او آفرید.» [۴۱]

هم چنین براساس روایات تورات، موسیٰ(ع) تجلّی خداوند را به صورت آتش در میانِ درختی درکوه طور شاهد بود.[۴۲]

مطابق روایاتِ مذکور، موسیٰ پس از آن که ده سال خدمت شعیب کرد با اهل خویش روی به مصر نهاد. شبی در وادی ایمن صفورا دچار درد زادن شد و موسیٰ(ع) از دور آتشی دید تا پاره‌ای از آن را بیاوَرَد. ناگهان درختی را مشاهده کرد که آتشی از آن فروزان بود و اِنّی اَناَ اللّٰه می‌گفت و همان شب بود که موسیٰ(ع) به پیامبری مبعوث شد.

سپس آتش درخت به موسی گفت: «فَلَمّا اَتیٰها نُودِیَ یا موسیٰ اِنّی اَنا رَبُّک فَاخْلَعْ نَعْلَیکَ اِنَّکَ بِالْوادِ المُقَدَّسِ طُوًی.» (طه | ۱۲ و ۱۱) «پس چون آمد به نزدیک آن درخت، ندا کرده شد که‌ای موسی همانا منم پروردگار تو پس بیرون کن نعلین خود را همانا که تو در وادی پاکیزهٔ طوایی»

شاعران پارسی گوی درباره آتش و درخت موسوی مضامینی را پرداخته‌اند:

«جام فرعونی خبرده تا کجاست کاتشِ موسی عیان بنمود صبح»

(خاقانی، دیوان، ص ۴۷۲)

«چون موسیم شجر دهد آتش چه حاجت است

کاتش زنه به وادی ایمن در آورم»

(خاقانی، همان، ص ۲۴۲)

«می‌که دهی صاف ده چو آتش موسی زودم خاقانی آب خضر بزاده»

(خاقانی، همان، ص ٦٦۵)

«ز آتشِ موسی بر آرم آب خضر زآدمی این سحر و معجز کس ندید»[۴۳]

(همان، ص ۸۷۳)

«موسی بدید آتش آن نور بود دلخوش من نیز نورم ای جان گر چه زدور نارم

شاخ درخت گَردان اصل درخت ساکن گرچه که بی قرارم در روح بر قرارم»

(مولوی، غزلیات شمس، ص ٦۴۰-٦۳۹)

«درخت و آتشی دیدم ندا آمد که جانانم

مرا می‌خواند آن آتش مگر موسی عمرانم»

(مولوی، غزلیات شمس، ص ۵۴۷)

«چون موسیم شجر دهد آتش چهِ حاجت است
کآتش زنـــه بـــه وادی ایـــمن در آورم»

(خاقانی، دیوان، ص ۲۴۲)

«مـوسی جـان بـدید درخـتی زنـور نـار   آن شعلهٔ درخت و از آن نارم آرزوست»

(مولوی، غزلیات شمس، ص ۲۰۸)

«چون درخت موسوی شد این درخت   چون سوی موسی کشانیدی تـو رخت
آتش او را سـبز و خـرّم مـی‌کند   شـاخِ او "اِنـی اَنـا اللّـه» مـی‌زند
زیـر ظِلّش جمله حـاجات رواست   ایـن چـنین بـاشد الٰـهی کـیمیا»

(مثنوی، مولوی، دفتر چهارم، بیت ۳۵۷۲-۳۵۷۰)

«مـوسی چـو بـدید نـاگـهانی   از سـوی درخت آن ضـیا را
گـفتا کـه زجست و جـوی رستم   چـون یـافتم ایـن چنین عـطا را
گـفت ای مـوسی سفر رهـا کـن   وزدست بـیفکن آن عـصا را
آن دم مـوسی زدل بـرون کـرد   هـمسایه و خـویش و آشـنا را
اخـلع نـعلیک ایـن بـود ایـن   کـز هـر دو جـهان بـبر ولا را
در خـانهٔ دل جـز او نگـنجد   دل دانـد رشک انـبیا را»

(مولوی، غزلیات شمس، ص ۹۵)

«بلبل ز شاخ سرو بـه گـلبانگ پـهلوی   می‌خواند دوش درس مقامات معنوی
یـعنی بیا کـه آتش مـوسیٰ نـمود گـل   تـا از درخت نکـتهٔ تـوحید بشـنوی »

(حافظ، ص ۳۴۵)

۳. شجر اخضر (مَرخ و عَفار)

همچنین تجربهٔ مذهبی دیگرِ درخت در قرآن کریم مربوط به «شَجَر اَخضر» است که برای منکرین رستاخیز آمده است: «اَلّذی جَعَلَ لَکُم مِنَ الشَّجَرِ الأَخْضَرِ ناراً فَاِذا اَنْتُم مِنْهُ تُوقدون» (یس | ۸۰)

میبدی گوید: «این آیت از روی اشارتِ حجّت است بـر مـنکرانِ بـعث، آن خداوند که آتش در درخت سبز بیآفرید، قادر است که زندگی در استخوان پوسیدهٔ

ریزیده بیافریند و بروی دشوار نیاید.»[۴۴]

عبدالله بن عباس گفت: «آن دو درخت است که در او آتش باشد یکی را **مَرخ** گویند و یکی را **عفار**، چون کسی را آتش باید، دو شاخ از این دو درخت ببُرد، چنان که آب از او می چکد و بر هم ساید از میان آن آتش بیرون آید و گفتند مرخ، نَر باشد و عفار، ماده و هر دو را زَند و زَنده گویند و حکما گفتند هیچ درخت نباشد که در او آتش نبود مگر درخت عناب و سنجد»[۴۵]

در شعر منوچهری نیز با تعبیر «مَرخ و عَفار» روبرو هستیم:

«زان بر فروز کامشب اندر حِصار باشد او را حصار میرا، مَرخ و عفار باشد»

(منوچهری، دیوان، ص ۱۹)

استاد دکتر محمّد دبیر سیاقی در تعلیقات مربوط به این بیت نوشته‌اند: «مَرخ (مفرد آن مَرخه) و عَفار، هر یک نام درختی است بسیار قابل اشتعال و از چوب آنها آتشگیره سازند و به تعبیر بهتر از مَرخ، زندِ اَسفَل و از عَفار، زَندِ اَعلیٰ درست می‌شود. و در مَثَل است که «فی کُلِّ شَجَرٍ نار وَاسْتَمْجَد الْمَرخ وَ الْعَفار» و این مَثَل از آن جاست که چوب این دو درخت سریعُ الاِحتراق است. این مثل در مورد برتری چیزی بر چیزی نیز به کار می‌رود چنانکه اَعشیٰ گوید:

«زَنادُکَ خَیرُ زَنادِ المُلوکِ یُخالِطُ فیهِنَّ مَرْخُ عَفارا
وَ لَوبِتَّ تَقْدَحُ فی ظُلْمَةٍ حَصاةً بِنَبْعَ لَاَورَیْتَ نارا» [۴۶]

هم چنین مولوی در خصوص «مَرخ» می‌گوید:

«تانمانی صِفر و سرگردان چو چَرخ تا نسوزی تو زبی مغزی چو مرخ»

(مثنوی، ج ۵، ص ۴۷)

و سعدی درباره شجرِ اخضر گفته است:

«گو نظر باز کن و خلقت نارنج ببین ای که باور نکنی فی الشَّجَرِ الْاَخْضَر نار»

(سعدی، غزلیات، ص)

۴. درختِ مریم (ع)

شهرتِ درخت مریم(ع) مادر حضرت عیسیٰ(ع) از آن جاست که هنگام زادن

عیسیٰ به امر خداوند دست بر درختی خشک و بی میوه زد و آن درخت سبز شده و معجزهٔ الٰهی در کار شد و رطب تازه فرو ریخت تا مریم به سببِ ضعف خود از آن بخورد. و این مضمون بر آمده از روایات قرآنی است: «وَ هُزّی اِلیکِ بِجِذْعِ النَّخْلَةِ تُساقِطْ عَلَیکِ رُطَباً جَنّیاً» (مریم | ۲۵)

میبدی گوید: «گفته‌اند هفتصد سال بود که آن درخت خشک، بی سر و بی شاخ در آن بیابان مانده بود. خدای تعالی آن را نگاه می‌داشت تا روز ولادتِ عیسیٰ معجزه وی گرداند و فرا عالمیان نماید که آن خداوندی که قادر است از چوب خشک، رطب آرد قادر است که بی پدر، عیسیٰ را از مادر وجود آرد. مریم با آن ضعیفی برخاست و دست فرا آن درخت خشک برد، چون دست وی به آن چوب خشک رسید، تَر شد و تازه و سبز گشت و بار آورد و هم در آن حالت رطب شد و پیش وی ببارید بَروی.»[۴۷]

و ابوالفتوح رازی گوید: «ربیع بن خثیم گفت: زادنِ زن را بهتر از خُرما نیست... اهل اشاره گفتند: زن چون دشوار زاید او را رطب باید داد. چون مریم را گفت: هُزّی الیک... گفت: بار خدایا... اکنون مرا می‌فرمایی که درخت بجنبان تا خرما بیفتد. گفت: بلی... اکنون گوشهٔ دلت به غیر، متعلّق شد چون تو بعضی از دل در فرزند بستی، ما روزی توبه گوشهٔ درخت بستیم.»[۴۸]

همچنین در ترجمه تفسیر طبری آمده است: «عیسیٰ آواز داد و گفت: هیچ اَندوه مدار که خداوند زیر تو اندر جوی آب گشاده است. درخت را بجنبان تا خرما فرود آید و مریم به سختی آن درخت خرما را بجنباند و آن درخت سبز گشت و خرما از آن درخت فرود افتاد تا مریم از آن خرما سیر بخورد و قوّتی بدو اندر آمد. پس مریم گفت: یا ربِّ العالمین من همان مریم‌اَم که مرا به زمستان میوهٔ تابستانی فرستادی اکنون همی گویی درخت بجنبان تا خرما فرود آید. آواز آمد که اکنون از بهر آن چنین است که ترا فرزند آمد و دلت بدین جهان باز بسته شد اکنون درخت بباید جنبانیدن تا خرما فرود آید.»[۴۹]

مضمون درخت مریم در شعر فارسی چنین نمودار شده است:

«چو مریم روزهٔ مریم نگه داشت دهان دَر بست از آن شکرّ که شه داشت

درخت مـریمش چـون از بـر افـتاد زغـم شـد چـون درخت مـریم آزاد»

(نظامی، خسرو و شیرین، ص ۲۶۷)

«زبانِ بسته بـه مـدح محمّد آرد نـطق که نخلِ خشک پـیِ مـریم آورد خـرما»

(خاقانی، دیوان، ص ۱۳)

«زین روی چون کرامت مریم به باغ عمر از نخل خشک خـوشهٔ خـرما بـر آورم»

(خاقانی، ص ۲۴۴)

«بـلی نـخلِ خـرمای مـریم بـخندد بـر آن نـخل مـومین کـه عـلان نـماید»

(همان، ص ۱۳۲)

«ما را چو مریم بی سبب از شاخ خشک آید رطب

ما را چو عیسی بی طلب در مَهد آیـد سـروری»

(مولوی، غزلیات شمس، ص ۹۰۱)

«زیر درخت خـرما اَنـداز هـمچو مـریم گرکاهلی به غایت ورنیز سست و پیری»

(همان، ص ۱۰۹۲)

۵. مَنّ و سلویٰ

مَنّ به معنی ترنجبین است و ریشهٔ گیاهی دارد و سلویٰ نام مرغی است شبیه تیهو. مطابق آیهٔ مبارکهٔ «وَ ظَلَّلْنا عَلَیْکُمُ الْغَمامَ وَ اَنْزَلْنا عَلَیکُم المَنَّ وَ السَّلْویٰ» (بقره|۵۷) چون بنی اسرائیل در تیه سرگردان شدند و بی خورش ماندند به دعای موسی(ع) مَنّ و سلویٰ از آسمان رسید. مطابق تورات: «و خداوند موسیٰ را خطاب کرده گفت: شکایت‌های بنی اسرائیل را شنیده‌ام پس ایشان را خطاب کرده بگو در عصر گوشت خواهید خورد و بامداد از نان سیر خواهید شد تا بدانید که من یَهُوه خدای شما هستم و واقع شد که در عصر سلویٰ برآمده و بامدادان شبنم گرداگرد اردو نشست و چون شبنمی که نشسته بود برخاست اینک بر روی صحرا چیزی دقیق مدّور و خورد مثل ژاله بر زمین بود و چون بنی اسرائیل این را دیدند به یکدیگر گفتند که این منّ است... موسی به ایشان گفت این آن نان است... و (مَن) آن مثل تخم گشنیز سفید بود و طعمش مثل قرص‌های عسلی...»[۵۰]

میبدی گوید: «مجاهد گفت: این «مَنّ» مانند صمغ بود که بر درختان افتادی، رنگ، رنگ صمغ بود و طعم، طعم شهد. سدی گفت: عسل بود که بوقت سَحَر بر درختان افتادی. شعبی گفت: این عسل که می‌بینی جزوی اَست از هفتاد جزو از آن «مَنّ» و ضحاک گفت: ترنجبین است، قتاده گفت: از وقت صبح تا بر آمدن آفتاب از «مَنّ» ایشان را بر افتادی مانند برف. وهب گفت: نان حُوّاری (بالضم الدقیق الابیض) است.

زجاج گفت: علی الجمله طعامی بود ایشانرا بی رنج و بی کدّ. مَنّ بدان خواند که الله برایشان منت نهاد بدان. پس قوم موسی گوشت خواستند اللّه ایشان را کرجفو (بروزن لبلبو پرنده‌ای باشد از تیهو کوچکتر و آن را به عربی سلویٰ (آسمانی) و به تُرکی بلدرچین گویند) فرستاد. مقاتل گفت: ابری بر آمدی و از آن ابر مرغهای سرخ کرده باریدن گرفتی چندانک ایشان را کفایت بودی، قتاده گفت: باد جنوب آوردی آن مرغ سلویٰ، و روز آدینه‌ش دو روزه را بر می‌گرفتند که روز شنبه نیامدی که ایشان را روز عبادت، روز شنبه بود.»[51]

و ابوالفتوح رازی گوید: «مجاهد گفت: مَنّ صمغی بود... و لیکن شیرین بود. ضحاک گفت: ترنجبین بود. وهب بن منبه گوید: نان گرم بود... بعضی گفتند زنجبیل بود. زجاج گفت: مَنّ هر چیزی بود که خدای تعالی به فرستادن آن بَر ایشان منّت نهادی چه ایشان را در آن رنجی نبود شب بخفتندی بامداد که برخاستندی منّی بر درختان ایشان باریده بودی چنان که برف بارد... چون از آن مدّتی خوردند گفتند یا موسی ما را از این شیرینی دل بگرفت ما را گوشت آرزو می‌کند، حق تعالی فرمان داد تا سلویٰ بر ایشان ببارید. عبداللّه بن عباس گفت: مرغی بود سانُنج (مرغی سیاه و ضعیف و کوچک) راماند. ابوالعالیه و مقاتل گفتند مرغی بود سرخ، یک شب ببارید از نماز شام تا بامداد. عکرمه گفت: نام مرغی است که به هند باشد از گنجشکی مهتر بود و مؤرج گفت: سلویٰ انگبین باشد.»[52]

همچنین در قرآن آمده است: «وَ واعَدناکُم جانِبَ الطّور الاَیْمَنِ و نَزَّلْنا عَلَیکُم المَنَّ والسَّلویٰ» (طه | ۸۰)

ابوالفتوح گوید: «و وعده دادیم شما را جانب راست کوه طور برای آن که

موسیٰ را تو پس هلاک فرعون دادند و خدای تعالی با او به طور پس از آن مناجات کرد و مرغ بریان کرده و ترنجبین بر شما فرو فرستاده‌ایم.»[۵۳]

روایت قرآنی منّ و سلویٰ در شعر فارسی بدینگونه متجلّی شده است:

«دریغ دار زنادان سخن که نیست صواب به پیش خوک نهادن نه منّ و نه سلوی»

(ناصر خسرو، دیوان، ص ۴۶۹)

«برای قحط سالِ اهل معنی همی بارم ز خاطر سلوی و مَنّ»

(خاقانی، دیوان، ص ۳۱۹)

«قحط دانش را به اعجاز ثناش منّ و سلویٰ از لسان خواهم فشاند»

(خاقانی، همان، ص ۱۴۲)

«دَخَلْتُ التّیه بِالبَلْویٰ و ذُقْتُ المَنّ و السّلویٰ

چهل سال است چون موسیٰ به گرد این بیابانم»

(مولوی، غزلیات شمس، ص ۵۴۷)

پس از آن موسیٰ قوم خود را گفت: هر شب از این مرغ سلویٰ بیاید فقط برای یک روز خود برگیرید ولی آنها بسیار برگرفتند و یک ماهه قدید کردند تا آن که دچار ذلیلی و بیچارگی شدند و چون از آن سیر شدند دیگر غذاها مثل سیر و پیاز و عدس و گندنا خواستند:

«... وَ اَنْزَلْنا عَلَیکم المَنَّ وَالسَّلویٰ کُلوا مِنْ طَیِّباتِ ما رَزَقْناکُم و ما ظَلَمونا و لٰکِن کانوا اَنْفُسَهُم یَظْلِمون» (بقره | ۵۷)

در تورات نیز به عصیان بنی اسرائیل و سرپیچی آنان از فرمان خدا در این خصوص اشاره شده است: «و خداوند موسی گفت تا به کی از نگاه داشتن وصایا و شریعت من اِبا می‌نمائید».[۵۴]

تمرّد و سرپیچی بنی اسرائیل از فرمان خداوند در شعر فارسی این گونه تصویر شده است.

«دریغ دار زنادان سخن که نیست صواب به پیش خوک نهادن نه منّ و نه سلویٰ»

(ناصر خسرو، دیوان، ص ۴۶۹)

«بَل تا مرض کِشند زخوان‌های بدگوار کارزانیان لِذّتِ سَلویٰ و مَن نیند»

(خاقانی، دیوان، ص ۱۷۵)

«در میان قوم موسی چند کس بی ادب گفتند کو سیر و عدس

منقطع شد نان و خوان از آسمان ماند رنجِ زرع و بیل و داسمان»

(مولوی، مثنوی، ص ٦، بیت ۸۲ و ۸۱)

«پیاز و گندنا چون قوم موسیٰ چرا بر منّ و سَلویٰ برگزیدم»

(همان، غزلیات شمس، ص ۵۷۸)

۶. درخت زقّوم

زقّوم[55] درختی است در قعر دوزخ که میوهٔ بسیار تلخی دارد و خوراک دوزخیان است و میوهٔ آن به سرهای ماران شباهت دارد. در تحفه حکیم مؤمن تبریزی توصیف زقوم حجازی و شامی و خواص طبّی آن آمده است.[56]

اشاره به درخت زقّوم و میوهٔ آن‌که نصیبِ اهل دوزخ می‌شود در آیات متعدّدی از قرآن کریم به چشم می‌خورد:

«اِنَّها شَجَرَةٌ تَخْرُجُ فِي أَصْلِ الْجَحيم» (صافات | ۶۴)

«أَذٰلِکَ خَيْرٌ نُزُلاً أَمْ شَجَرَةُ الزَّقُّوم» (صافات | ٦٢)

(آیا نعمت‌های جاودان بهشت بهتر است یا درخت زقّوم)

میبدی گوید: «قالَ الحَسَنُ: اَصْلُها فی قعرِ جهنّم و اَغصانُها تَرفع الیٰ دَرَکاتِها»[57]

و ابوالفتوح آورده است: «این درختی است که در بُن دوزخ روید»[58]

و نیز در قرآن آمده است: «لاٰکِلُونَ مِن شَجَرٍ مِنْ زَقّوم» (واقعه | ۵۲)

میبدی گوید: «شجرةُ الزقوم هی الشجَرَةُ المَلْعونَة فی القرآن و هی شجرة تَنبُت فی النار ترعرع و تورق و تثمر کَاَنَّ طَلْعها رُؤُسُ الحَیّات»[59]

و ابوالفتوح آورده است: «پس آن گه شما ای گمراهان و دروغ داران بخورید از درختِ زقّوم. مِنْ اوّل، مِنْ تبعیض است و مِنْ دوم، مِنِ تبیین است.»[60]

هم چنین در آیات مبارکهٔ دیگری شاهد توصیفات این درخت هستیم:

«اِنَّ شَجَرَةَ الزَّقومِ طَعامُ الأَثیم» (دخان | ۴۴ و ۴۳)

میبدی گوید: «علی صورة شجرالدّنیا لکنّها من النّار و الزّقومُ ثمرُها وَ هُوَ ما اَکل بکرة شدید و قبل کل طعام ثقیل فَهُم زقّوم اِنَّ الشَّجَرَةَ الزّقوم طعامُ اَثیم یعنی بِالاَثیم»[۶۱]

در این روایت، میبدی درخت زقوم را به صورتِ درخت دنیا می‌بیند که آتشگون است و میوهٔ آن را غذایی سنگین و ناگوار برای بدکاران و گناهکاران می‌داند. چنان که مطابق آیهٔ مذکور در قرآن کریم، میوهٔ زقوم طعامی برای گنه‌کاران است. شاعران با نگاهی دین مدارانه، از درخت زقوم مضمون‌ها پرداخته‌اند:

«ای شاخ درختِ زقوم دوزخ — آن دان که نوالی اگر نوالی
جز سر به نگون سوی دوزخ — منحوس و نگون و بدنهالی
اکنون کن از آتش حذر که اکنون — بر چشمهٔ آب خوش زلالی»

(ناصر خسرو، دیوان، ۲۶۷)

«از نشاط کعبه در شیر زقوم احرامیان — شیرهٔ بُستان قرین شیر پستان دیده‌اند»

(خاقانی، دیوان، ص ۹۲)

«در بادیه زشمّهٔ قدسی عجب مدار — گر بردمد زبیخِ زقوم آبِ کوثرش»

(همان، ص ۲۱۶)

«درخت زقوم اَر به جان پروری — مپندار هرگز کز او بَرخوری»

(سعدی، بوستان، ۶۳)

«همه فیلسوفان یونان و روم — ندانند کرد انگبین از زقوم»

(همان، ص ۲۸۹)

باید خاطر نشان ساخت که مفسّران بزرگی چون رشیدالدین میبدی و ابوالفتوح رازی، دربارهٔ آیهٔ مبارکه ۶۰ از سورهٔ اِسراء؛ در تفسیر خود آورده‌اند که مُراد از «شجرهٔ ملعونه» در این آیه، همان درخت زقوم است:

«وَ ما جَعَلنا الرُّؤیا الَّتی أَرَیْنکَ اِلاّ فِتْنَةً لِلنّاس وَ الشَّجَرَةَ المَلْعونَةَ فِی القُرآن»

(إسراء| ۶۰)

«مفسّران گفتند این شجرهٔ ملعونه درخت زقوم است که ربّ العزّه در وصف آن گفت [اِنَّها شجرةٌ تَخرُجُ فی اَصل الجَحیم] و به جای دیگر گفت [اِنَّ شَجَرَةَ الزّقوُم طعامُ الأَثیم] و فتنهٔ مشرکان در درخت آن است»[۶۲]

«عبدالله عباس و حسن و مجاهد و قتاده و ضحاک و ابن زید گفتند: درخت زقّوم است. و فتنهٔ مردمان به او آن بود که چون این آیت آمد ابوجهل گفت از دروغ محمّد یکی آن است که می‌گوید در میان آتش، درختی خواهد بود. در آتش، درخت سوزد چگونه در او درخت روید. عبدالله الزبعری گفت: که زقّوم به لغت بربر زبده و خرما باشد. ابوجهل گفت: ما را زقّوم ده. برفت و خرما بیاورد و پیش ایشان بنهاد گفت. بخورید. این زقّوم که این آن است که محمّد (ص) شما را به آن می‌ترساند وَاللّه که ما زقّوم نمی‌شناسیم اِلاّ خرما. و باقر(ع) گفت: درخت ملعونه بنی امیّه‌اند.»[۶۳]

فروغ فرخزاد در وصف درختان دوزخی و نیز درخت وحشی زقوم چنین سروده است:

«تو گُرسنه، دوزخ آنجا کام بگشوده / مارهای زهرآگین، تکدرختانش / از دَم آن‌ها فضاها تیره و مسموم / آب چرکینی شراب تلخ و سوزانش»

(فروغ، عصیان، ص ۲۱۱)

«میوهٔ تلخ درخت وحشی زقوم / همچنان بر شاخه‌ها افتاده بی حاصل»

(فرخزاد، فروغ، عصیان، ص ۲۰۵)

«یادداشت‌های بخش درختان قرآنی و مذهبی»

۱. میهن دوست، محسن، پژوهش عمومی در فرهنگ عامّه، ص ۱۶۴؛ هانری ماسه نیز در باب معتقدات و باورهای ایرانیان می‌نویسد: «انجیر و سیب و انگور از بهشت آمده‌اند و یکی از دانه‌های انار مبدأ بهشتی دارد و اگر روی زمین بریزد شیطان آن را خواهد قاپید برای همین باید همهٔ دانه‌های آن را خورد.»، «درختان سرو و زیتون که همیشه سبز هستند از بهشت آمده‌اند.» (ماسه، هانری، آداب و معتقدات ایرانی، ص ۳۷۱)

۲. میبدی، کشف الاسرار، ج ۱، ص ۱۴۸ و رک ج ۳، ص ۵۸۹

۳. ابوالفتوح رازی، روض الجنان و روح الجنان، ج ۱، ص ۱۴۴ـ۱۴۲

۴. عهد عتیق، سفر تکوین، فصل ۲۳، آیه ۲۲ ورک همان برشیت برشیت فصل دوم

۵. همان، سفر پیدایش، باب سوم، آیه ۵

۶. همان، آیات ۸ـ۱

۷. میبدی، کشف الاسرار، ج ۳، ص ۵۹۰

۸. خیام، نوروزنامه، زیر نظر علی حصوری، ص ۱۶

۹. ابوالفتوح رازی، روح الجنان و روح الجنان، ج ۵، ص ۱۳۵ و ۱۳۴

۱۰. صفا، ذبیح اللّٰه، حماسه سرایی در ایران، ص ۴۰۵

۱۱. فرنبغ دادگی، بند هش، ص ۸۹

۱۲. خیّام، نوروزنامه، ص ۱۵

۱۳. زکریّابن محمّد قزوینی، عجایب المخلوقات، ص ۲۵۶

۱۴. در شعر سپهری نیز سیب در عرض مهربانی و ایمان، نمودار قداست بوده و از جلوه‌ای فرا طبیعی برخوردار است: «زندگی خالی نیست / مهربانی هست / سیب هست / ایمان هست» (سپهری، هشت کتاب، ص ۳۵۰)

۱۵. ماسه، هانری، آداب و معتقدات ایرانی، ص ۳۷۱

۱۶. میبدی، همان، ج ۱، ص ۱۴۸؛ و رک ج ۳، ص ۵۸۹؛ رازی، ابوالفتوح، همان، ج ۱، ص ۱۴۴ـ۱۴۲

۱۷. به نقل از یاحقی، محمد جعفر، فرهنگ اساطیر، ذیل انگور، ص ۱۰۷

۱۸. هاکس، جیمز، قاموس کتابِ مقدس، ص ۱۱۶

۱۹. نظامی عروضی سمرقندی، چهار مقاله، ص ۱۰
۲۰. محمّد بن محمود، همدانی، عجایب نامه، ص ۳۲۹ و ۳۲۸
۲۱. عهد عتیق، سفر پیدایش، باب سوم، آیهٔ ۸ـ۶
۲۲. ابوالفتوح رازی، روح الجنان، ج ۱، ص ۱۴۴ـ۱۴۲
۲۳. همدانی، همان، ص ۳۲۸؛ همین مطلب در عجایب المخلوقات قزوینی آمده است، رک ص ۳۰۹
۲۴. شوالیه، ژان، فرهنگ نمادها، ج ۱، ص ۲۵۷
۲۵. همدانی، همان، ص ۳۲۸
۲۶. یاحقی، محمد جعفر، همان، ذیل انار، ص ۱۰۶
۲۷. محمد حسین خلف تبریزی، برهان قاطع، ج ۱، ذیل اَنار
۲۸. ابوالفتوح رازی، همان، ج ۵، ص ۲۰ـ۱۸
۲۹. شهمردان بن ابی الخیر، نزهت نامهٔ علائی، ص ۲۱۴ و ۲۱۳
۳۰. نظامی عروضی، چهار مقاله، ص ۱۰
۳۱. محمّد بن محمود طوسی، عجایب المخلوقات، ص ۳۲۵ و ۳۲۴؛ ورک قزوینی، همان، ص ۲۴۵
۳۲. همان، ص ۳۲۵
۳۳. تاریخ سیستان، ص ۹
۳۴. ابوبکر عتیق نیشابوری، قصص قرآن مجید، ص ۵؛ خواجه نصیرالدین طوسی، اخلاق ناصری، ص ۶۰
۳۵. زکریابن محمّد قزوینی، همان، ص ۲۲۹
۳۶. ابوالفتوح رازی، همان، ج ۷، ص ۲۲۱ و ۲۲۰
۳۷. پورنامداریان، تقی، رمز و داستان‌های رمزی در ادب فارسی، ص ۱۰۰
۳۸. میبدی، همان، ج ۶، ص ۴۲۶
۳۹. ابوالفتوح رازی، همان، ج ۷، ص ۱۳۲ و ۱۳۱
۴۰. میبدی، همان، ج ۷، ص ۳۱۱ و ۳۱۰
۴۱. ابوالفتوح رازی، همان، ج ۷، ص ۴۶۰ و ۴۵۹
۴۲. عهد عتیق، شموت کی تیسا، فصل ۳۳
۴۳. و نیز رک خاقانی، دیوان، ص ۹۵۰ و ۹۰۷ و ۸۹۳ و ۷۸۲ و ۵۷۷ و ۴۸۸
۴۴. میبدی، همان، ج ۸، ص ۲۴۸
۴۵. ابوالفتوح رازی، همان، ج ۹، ص ۲۹۲ و ۲۹۱

۴۶. دبیر سیاقی، محمّد، در تعلیقات دیوان منوچهری، ص ۲۲۸ و ۲۲۷

۴۷. میبدی، همان، ج ۶، ص ۴۳

۴۸. ابوالفتوح رازی، همان، ج ۷، ص ۴۰۵ و ۴۰۴

۴۹. ـــــــ، ترجمه تفسیر طبری، ج ۴، ۹۸۱ و ۹۸۰

۵۰. عهد عتیق، سفر خروج، باب ۱۶، آیهٔ ۱۶ـ۱۱، همان، آیهٔ ۳۱

۵۱. میبدی، همان، ج ۱، ص ۲۰۲

۵۲. ابوالفتوح، همان، ج ۱، ص ۲۰۲

۵۳. همان، ج ۱۳، ص ۱۷۳

۵۴. عهد عتیق، سفر خروج، باب ۱۶، آیه ۲۸

۵۵. در عجایب نامه همدانی دربارهٔ زقوم دنیایی چنین توصیفی آمده است: «درختی است بَدوی، صمغ وی را «سقمونیا» خوانند و معده را تباه سازد، شهوت را ببَرَد قتّال است... ضعف آرد» (همدانی، همان، ص ۳۳۵)

۵۶. محمد مؤمن حسینی تبریزی، تحفه حکیم مؤمن، ص ۱۳۷

۵۷. میبدی، همان، ج ۸، ص ۲۷۵

۵۸. ابوالفتوح رازی، همان، ج ۱۰، ص ۳۱۲

۵۹. میبدی، همان، ج ۹، ص ۴۵۲

۶۰. ابوالفتوح رازی، همان، ج ۸، ص ۳۱۶

۶۱. میبدی، همان، ج ۹، ص ۱۱۳

۶۲. همان، ج ۵، ص ۵۷۶

۶۳. ابوالفتوح رازی، ج ۷، ص ۲۵۰

بخش هفتم

باورها، اساطیر و آیین‌های عامیانهٔ نباتی

۱. باورهای عامیانهٔ نباتی

(تاک، گل محمّدی، مغیلان)

۲. آئین‌های عامیانهٔ نباتی

(جان پرستی، فیتیشیسم)

۳. باورهای اساطیری نباتی

الف) مهر گیاه

ب) درخت سرو، درخت سرو کاشمر

ج) درخت گز

د) برَسم به دست گرفتن و باژ گفتن

ه) آئین زیر درخت نشستن

و) آئین جرعه بر خاک ریختن

۱. باورهای عامیانه نباتی

معتقدات و باورهای عامیانهٔ نباتی در مواردی متأثر از اعتقادات اساطیری و ملّی هستند یا ریشه در تفکّرات و عواطف مذهبی عامّهٔ مردم دارند. در بخش‌های پیشین به برخی از مواردی که به باورهای عامیانه نیز مربوط هستند اشاره داشتیم.

در واقع پاره‌ای از نکات و مواردی که در باب تقدّس گیاهان برشمردیم از جمله مسائل مربوط به تبارشناسی گیاهی، رستاخیز آیینی نباتات، زنجیرهٔ نمادهای نباتی و... در بردارندهٔ تفکّرات اساطیری یا عامیانه نیز هستند.

از جمله مواردی که صرفاً در خصوص باورهای عامیانه مطرح می‌شوند؛ نهی از آزردن گیاهان به دلیل تقدّس آنهاست. در بندهش و روایت پهلوی نیز بدین مقوله اشاره شده است.[1] هم چنین در منظومهٔ درخت آسوریک از زبان درخت نقل شده است که در صورتِ عدمِ آزارِ انسان‌ها، درختان جاودانه خواهد بود:

[هسته بیفگنم / به نو بوم روید / اگر مردم بهلَند و کِم بِنَیازارند / بَشنُم زرگون است] به روز جاوید»[2]

و این مقوله در تاریخ ادیان و اساطیر به وجود روح و مانا[3] در اعتقادات عامّه باز می‌گردد. اشاره به جانِ نباتات و قسم خوردن به جانِ نبات در شعر فارسی نیز حاکی از این باور است:

«به جانی کزو جانور شد نبات / به جانْ دارویی کارد از غم نجات»

(نظامی، خردنامه، ص ۲۵۳)

«درکنار بهار به برگ سوگند خوردم» (شاملو، هوای تازه، ص ۲۱۰)

هم چنین در روایت پهلوی خاطر نشان شده است که «مردمان راست که گیاه را

پاس دارند و در باروری آن شریک باشند و با او رفتاری از روی داد داشته باشند و از شکستن و بُریدن آن بپرهیزند تا خود ثمرهٔ آن را بچشند.»[۴]

از این روست که در شعر نیما یوشیج، قهرِ درخت و خشک شدنش به دلیل قطع کردن آن در بهار به تصویر در آمده است:

«کشت و کارم را به موقع شروع نکردم / در بهار شاخه‌های درختم را قطع کردم

در نتیجه از کشت و کار محصولی ندارم / شاخه‌های درختم خشک شد و جوانه‌ای نزد» (نیما، مجموعه اشعار، ص ۶۷۶)

و سهراب سپهری با بهره‌گیری معنایی و قدسی به آکنده شدن وجودش از نباتات اشاره می‌کند و باور دارد که اگر سبزه‌ای را بِکَنَد به دلیل تقدس و جان داریِ گیاه، به قصاص، خواهد مُرد:

«چیزهایی هم هست که نمی‌دانم / می‌دانم، سبزه‌ای را بکَنَم خواهم مُرد

می‌روم بالا تا اوج من پُر از بال و پَرَم / من پُر از نورم و شن / و پُر از دار و درخت / پُرم از سایهٔ برگی در آب / چه درونم تنهاست.» (سپهری، هشت کتاب، ص ۳۳۶)

از این روست که در باورهای اساطیری هر کس مهر گیاه (مردم گیاه) را که به شکل انسان است بکَنَد در دم هلاک می‌شود و به همین سبب، جهت استفاده از خواص آن گیاه در بلاد چین، سگ گرسنه‌ای را به این گیاه می‌بندند و نانی پیش او می‌اندازند چنان که دهنش به آن نرسد و وقتی سگ گرسنه حرکت می‌کند و آن گیاه را می‌کَنَد در حال می‌میرد.[۵]

حرمت یافتن بعضی از درختان همیشه سبز یا درختان کهن در ایران به دِلیل همجواری آن با امام زاده‌ها و پیرانِ مقدّس نیز نشانه‌ای دیگر از تقدس نباتات در باورهای ایرانی است. استاد مهرداد بهار بر آن است که لفظ پیر، شکلی از پئیریکا (Pairieca) است که به معنی روح درخت‌ها و چشمه‌هاست.[۶] در این راستا، هانری ماسه در کتاب آداب و معتقدات ایرانی می‌نویسد: «گاهی در تنهٔ بعضی درختان حفره‌ای به وجود می‌آمد که پناهگاه یک نفر پارسا تلقّی می‌شد. از این رو آینه‌های کوچک بدان آویخته می‌شد و در آن جا شمع روشن می‌کردند و زن‌ها در نذرهای خود یک تکّه از لباسشان را به درخت گره می‌زدند و دخیل می‌بستند و وقتی که

نذرشان برآورده می‌شد پارچه را باز می‌کردند.»[۷]

همچنین در باورهای ایرانی به دلیل تقدّس درختان بهشتی همچون گندم، انجیر، زیتون، خرما... که در بخش درختان مذهبی و قرآنی بدان پرداختیم؛ درختانی چون چنار، سرو، کاج، انار، بادام، سیب و... نیز با سرشتی بهشتی قلمداد و تصوّر می‌شوند و در بعضی از شهرها و روستاهای ایران برخی از این نباتات از تقدّس و منزلت ویژه‌ای برخوردار هستند[۸] و عقاید متعدّدی دربارهٔ مرتبهٔ آن ابراز می‌شود.

تاک

به تاک نمونه در باورهای عامّه، تاک در آغاز بهار بر بی بَری خود می‌گرید[۹]:

«تاک انگور تا نگرید زار خندهٔ خوش نیارد آخرِ کار»

(نظامی، هفت پیکر، ص ۱۶)

گل محمّدی

هم چنین انتساب گل محمّدی به حضرت پیامبر اکرم (ص) اگر چه از مقولهٔ باورهای مذهبی نیز هست امّا صادق هدایت و هانری ماسه و برخی از محقّقان دیگر آن را عقیده‌ای عامیانه می‌دانند و هدایت در نیرنگستان می‌گوید:

«عوام معتقدند که گل محمّدی از عرقِ روی حضرت محمّد (ص) که بر زمین چکیده سبز شده است.»[۱۰] و ماسه بر آن است که افسانه‌های اسلامی برخی از گیاهان را به پیامبر(ص) و خاندانش منسوب می‌دارد مثلاً یاسمن گل حضرت فاطمه(س) است. گل محمّدی (گل سرخ) همان ناخن‌های حضرت محمّد (ص) است که چیده و به زمین انداخته شده و یا این گل حاصلِ چند قطره از عرقی است که از صورت مبارکِ ایشان به زمین ریخته شده است.[۱۱] در شعر فارسی نیز به صراحت بدین مقوله اشاره شده است:

«گرچه همه دلکشند از همه گل نغزتر کو عَرَقِ مصطفاست و این دگران خاک و آب»

(خاقانی، دیوان، ص ۴۴)

مغیلان

بنابر افسانه‌ها و باورها، مغیلان، مأوای غولان است. اعراب، أمّ غیلان را کُنیهٔ شیطان می‌دانند و در این کُنیه دادن، طعنه‌ای شیطنت بار نهفته است شاید وجه کُنیهٔ مغیلان آن باشد که اگر دخترِ شیطان با آن برگهای سوزنی و ریشهٔ طولانی‌اش نبود مگر می‌شد در بیابان برهوتِ عربستان، حیاتِ نباتی را نگه داشت؟[۱۲]

مغیلان در تصاویر شعر فارسی جایگاه ویژه‌ای داشته است:

«بست خیالش که هست همبر من ای عجب نخل رطب کی شود خارِ مغیلان او»

(خاقانی، دیوان، ص ۳٦٦)

«چنان گرم رو در طریق خدای که خار مغیلان نکندی زپای»

(سعدی، بوستان، ص ۸۳)

«مغیلان چیست تا حاجی عنان از کعبه بر پیچد خَسَک در راه مشتاقان بساط پرنیان باشد»

(سعدی، کلیّات، ص ۷۱۸)

«رفیقانم سفر کردند هر یاری به اقصایی به غیر از من که بگرفته است دامن در مغیلانم»

(سعدی، کلیّات، ص ٦۲۹)

«یا رب این کعبهٔ مقصود تماشاگه تست که مغیلان طریقش گل و نسرین من است»

(حافظ، دیوان، ص ۷۴)

«در بیابان گر به شوق کعبه خواهی زد قدم سرزنش‌ها گر کند خار مغیلان غم مخور»

(حافظ، دیوان، ص ۳۴۴)

۲. آئین‌های عامیانهٔ نباتی

(جان پرستی، فیتیشیسم)

فیتیش پرستی به معنی عبادت و تقدس اشیاء یا اجسامی است که دارای قدرتِ جادویی هستند. در باورهای نباتی، اثار فیتیشیزم در سوزاندن اسپند یعنی دانهٔ گیاهی که برای دفع شور چشمی و چشم زخم می‌سوزانند به جا مانده است. در اساطیر چین نیز دود ناشی از سوزاندنِ صندلی‌های چوبی در اطراف گهوارهٔ کودک

از وسایل دفاع از آزار ارواح خبیث و محافظت نوزاد تا یکصد روزِ اوّل تولّد به حساب می‌آمده است.[۱۳]

اسپند سوزاندن در شعر فارسی چنین جلوه‌گر شده است:

«چنان گشت اَبرش که هر شب سپند   همی سوختندش زبیم گزند»

(فردوسی، ج ۲، ص ۵۴)

«بحمداللّه که باقدرِ بلندش   کمالی در نیابد جز سپندش»

(نظامی، خسرو و شیرین، ص ۱۶)

«چنان در می رَمید از دوست دشمن   که جادو از سپند و دیووازِ آهن»

(همان، ص ۲۲۳)

نیل «لاجورد» نیز به عنوان یک عنصر گیاهی جهت دفع چشم زخم بر صورت کشیده می‌شد:

«نیلی که کشند گرد رخسار   هست از پی زخم چشم اَغیار»

(نظامی، همان، ص ۶۷)

نظامی با آوردن ابیاتی مفصّل در خردنامه به تحلیل چشم زخم و لزوم اسپند سوزاندن پرداخته است:

«به این هر دو معنی شناسند و بس   که این چشم زن بود و آن چشم رَس
سپند از پی آن شد افروخته   که آفت به آتش شود سوخته
فسونگر دگرگونه گفته است راز   که چون با سپند آتش آمد فراز
رسد بر فلک دود مشکین سپند   فلک خود زرَه باز دارد گزند»

(همان، خردنامه، ص ۱۱۸)

«پوستی خواهم از آنِ گوسفند   چشم بد را نیز می‌سوزم سپند»

(عطار، منطق الطیر، ص ۱۸۹)

«به خدا که پرده از رویِ چو اتشت برافکن   که به اتفّاق بینی دلِ عالَمی سپندی»

(سعدی، قصائد و غزلیات، ص ۵۴)

در شعر معاصر نیز ادامهٔ باور عامیانهٔ اسپند سوزاندن را شاهد هستیم:

«جادوگرهایی که در آن کوه‌های دورشان جای است / و به شب از شعله‌های

بوته‌ی اسپند سر مستند / بیهده حرفی نمی‌گویند» (نیما، مجموعه اشعار، ص ۲۴۸)

«بُخورِ گلپر و اسپند با کُندرُ بگَردانید»

(اخوان ثالث، در حیاط کوچک پائیز، ص ۳۲)

از آثار دیگر فیتیشیسم عود سوزاندن است که در بخشِ ارتباطات دوگانه از فصل کاربردهای ادبی به دلالت آن بر بوی‌های اشاره خواهیم داشت که آن، از آئین‌های متداول کهن بوده است. از آن جا که عود بدون آتش عطر ندارد آن را در عود سوز می‌نهادند و عود سوز را در مجمر قرار می‌دادند و مجمر را به اتاق می‌آوردند:[۱۴]

«هر کسی را نباشد این گفتار عودِ ناسوخته ندارد بوی»

(سعدی، ص؟)

«عود می‌سوزند یا گل می‌دمد در بوستان دوستان با کاروانِ مشکِ تاتار آمدست»

(سعدی، غزلیات و قصائد، ص ۹۱)

همچنین مطابقِ عاداتِ ملوکانه با عودِ سوخته دندانِ را سفید می‌کردند:[۱۵]

«مشرق به عود سوخته دندان سپید کرد چون بوی عطرِ عید برآمد زمجمرش»

(خاقانی، دیوان، ص ۲۲۱)

«خوش خوش به روی ساقیان لب گشته خندان صبح را

گویی به عود سوخته شستند دندان صبح را »

(همان، ص ۴۵۰)

فال گرفتن با جو و نخود و دیگر دانه‌های گیاهی از موارد مربوط به آیین‌های عامیانهٔ نباتی و از مقولهٔ فیتیتیش گرایی است .

مرحوم استاد وحید دستگردی در شرح «جوزن» در شرف‌نامه می‌نویسد: «جوزن نوعی از جادُوان است که جوزعفران زده را افسون دمیده و بر مردم زده و مسحورشان می‌کنند.»[۱۶]

در شعر نظامی تعبیر جوزن و جوزدن آمده است:

«زهندوستان آمده جوزنی به هر جو که زد سوخته خرمنی»

(نظامی، شرف نامه، ص ۳۰۳)

«پس گندم کان ذخیره کردند　　زان جو که زدند جو نخوردند»

(همان، لیلی و مجنون، ص ۱۵۳)

در شعر نیما یوشیج نیز اشاره به فال گرفتن با نخود و این رسم جادوگران آمده است:

«آن جماعت چون زنانِ جوکیانِ خانه بر دوش / با نخودهایی که می چینند / زند گانی های مردم را / خوب یا ناخوب می‌بینند / وزگذارِ سوزنی آویخته با پنبه‌ای بر آب / در بطون دردناکِ زشتِ این غرقاب / حدس هایی شان بود دیگر»

(نیما، همان، ص ۲۴۸)

از دیگر موارد مربوط به آیین‌ها و حرفه‌های عامیانهٔ مربوط به نباتات «نخل بندی» است و نخل بند در نظر عامّه کسی بوده است که از موم، انواع گل و گیاه را می‌ساخته و پس از رنگ‌آمیزی می‌فروخته است.[۱۷]

در ادبیات ما به درختانِ مومین از جمله ترنج موم، نخل مومین، مومی رطب و... اشاره شده است:

«بلی نخل خرمای مریم بخندد　　بر آن نخل مومین که علان نماید»

(خاقانی، دیوان، ص ۱۳۲)

«شاخ نارنج و برگ تازه ترنج　　نخلبندی نشانده بر هر کُنج»

(نظامی، هفت پیکر، ص ۲۴۸)

«درخت خرما از موم ساختن سهل است　　ولیک از او نتوان یافت لذّت خرما»

(خاقانی، همان، ص ۹)

«بَری خوردمی آخر از دستِ کشت　　اگر نه زمومی رطب کردمی»

(خاقانی، همان، ص ۸۰۲)

«عروسِ گچ شبستان را نشاید　　ترنجِ موم ریحان را نشاید»

(نظامی، خسرو و شیری، ص ۲۰۱)

«دَهان کو طمع د ارد به سیبم　　به موم سرخ چون طفلش فریبم»

(نظامی، خسرو و شیرین، ص ۳۷۲)

همچنین کاربرد گندنا، گیاهی که به تره و مانندِ آن شبیه است، در حرفهٔ

شعبده‌بازی از کاربردهای عامیانهٔ نباتات به شمار می‌رود. و به نحوی که از اشعار خاقانی پیداست شعبده‌گران در دهان گندنا می‌گذاشتند و صدای بلبل را تقلید می‌کردند:[۱۸]

«فرسوده دان مزاج جهان را به ناخوشی آلوده دان دهانِ مشعبد به گندنا»

(خاقانی، دیوان، ص ۱۶)

«روغن مصری و مشک تبّتی را در دو وقت هم معرّف سیر باشد هم مزکّی گندنا»

(خاقانی، دیوان، ص ۸۸)

«خصم نگردد به زَرق هم سخنِ من از آنک همدم بلبل نشد بوالعجب از گندنا»

(خاقانی، دیوان، ص ۱۶)

۳. باورهای اساطیری نباتی

الف) مهر گیاه

در روایات ایرانی و هندی دربارهٔ آفرینش انسان به استحالهٔ انسان ـ غول اوّلیه (کیومرث) به صورتِ جفت‌های اساطیری (مهرگیاه) اشاره می‌شود و منشاء آفرینش نسل بشری، گیاه (مهرگیاه) معرّفی می‌گردد.[۱۹]

بنابر عقاید مَزدیسنی از نطفهٔ کیومرث که چهل سال در زمین می‌ماند ریباس تنی یک ساقه می‌روید که به یکدیگر پیوسته است و زوجی به نام مشی و مشیانه (نر و ماده) یا مهلی و مهلیانه و ماری و ماریانه، مُردی و مُردیانه نموادرِ آن هستند.[۲۰]

در بندهش هرمزد، مشی و مشیانه را به عنوان پدر و مادر جهان مورد خطاب قرار داده است [۲۱] و در این اثر تداوم نسل بشری، معلول آمیزش جنسیِ این دو است.

در حقیقت ارتباط انسان با گیاه ریباس (مشی و مشیانه) ریشه‌ای کهن دارد و بازماندهٔ عقاید توتمی نزد برخی از قبایل ایرانی است.[۲۲]

همچنین تبدیل از گیاه پیکری به مردم پیکری بیانگر تناسخ و استحالهٔ مادّی از شکلی به شکل دیگر است که روندِ تکاملِ آفرینش از نباتی به حیوانی (انسان) را نشان می‌دهد. اعتقاد به پیدایش مشی و مشیانه از نطفهٔ کیومرث متأثر از افسانهٔ

هندو ایرانی جم (یم) و خواهرش یمی است.[23]

در باورهای عامیانه، افسانهٔ مهر گیاه به عنوان یک روایت اساطیری جایگاه خاصّی یافته است. به نظر عوامّ خوردن مهر گیاه ایجاد عشق می‌کند.[24]

بر این اساس، عامّه، مهرگیاه را نباتی می‌دانند که در چین می‌روید و به صورت هیأتِ انسان است، چنان که صورتی مانند آدمی و سر و موی و دست و پا و دهان و چشم دارد و فقط رفتار و پویهٔ انسان را ندارد و هر که آن را بِکَنَد در دم هلاک می‌شود و نام‌های دیگر این گیاه عبارت است از: استرنگ، یَبروح الصّنم و سگ کَن. و سگ کَن از آن رو گفته‌اند که انسان با کَندنِ آن که خواصّ درمانی و معجزه‌گر دارد، در دَم می‌میرد. پس سگی را به جای انسان با ترفندی به این کار وامی‌دارند تا سگ به جایِ آدمی بمیرد و این گیاه نصیبِ انسان شود. مردم گیاه در ادب فارسی نمادِ گوژی و خمیدگی است و در مقایسه با انسان، وجودی صوری و تصنّعی دارد:

«من همی در هند صورت راست همچون آدمم

وین خران در چین صورت گوژ چون مردم گیا»

(خاقانی، دیوان، ص ۱۸)

«در صفِ مردان بسیار قوّتِ معنی از آنک

در رهِ صورت یکی است مردم و مردم گیا»

(همان، ص ۳۵)

«پیش تیغش به ننگ و نام و نبرد   همچو مردم گیا نماید مَرد»

(سنایی، حدیقه، ص ۲۵۴)

همدانی در عجایب‌نامه، مهر گیاه را تحت عنوانِ «اِسبَرنگ» و «یَبروح» گیاهی می‌داند که در جزیرهٔ حَزیران می‌روید و مانندِ صورتِ آدمی، سر و موی و دست و پا و دهان و چشم آن همه پیداست مگر رفتار که ندارد و بَرگهای آن هر یک صورتِ آدمی را دارد و هر که آن را از زمین بر کَنَد بمیرد.[25]

همچنین براساس باورهای عوام اگر زنِ نازایی از آن بخورد، با توجه به این که قسمتِ نرینه یا مادینهٔ آن را بخورد، فرزندش پسر یا دختر خواهد شد.[26]

در تورات نیز نقشِ مهرگیاه در جلب محبّت یعقوب به لئا همسر اوّل او، و در

نتیجهٔ بار دار شدن لئا نمایان است.[۲۷] در اساطیر بین‌النهرین نیز گیاه ولادت این خاصیت را داراست.[۲۸] در زبان سعدی مهرگیاه مظهر عشق و نماد عهد و وفا است:

«مهربانی زمن‌آموز و گرم عمر نماند به سر تربت سعدی بطلب مهرگیارا»

(سعدی، غزلیات، ص ۱۱)

«مهرگیاه عهدِ من تازه‌تر است هر زمان گر تو درختِ دوستی از بُن و بیخ بَرکَنی»

(همان، ص ۸۸۲)

در شعر معاصر بر مبنای عقیده به روایت اساطیریِ مشی و مشیانه و گیاه اساطیری ریباس (مهرگیاه) از این مقوله مضمون پردازیِ عبرت جویانه و لطیفی شده است سپهری لذّت‌جوییِ میان جفتِ اساطیری ریباس را منشاء غفلتی می‌داند که حضور انسان را رقم زده است:

«من ایستادم و ضربه‌های گیاهی عجیب را به تنِ ذهن / شماره می‌کردم / خیال می‌کردیم / میانِ متن اساطیریِ تشنّج ریباس شناوریم / و چند ثانیه غفلت، حضورِ هستی ماست» (سپهری، هشت کتاب، ص ۳۲۵)

از سوی دیگر اخوان ثالث عیش گلخانه‌ای کدخدا (مَشّی) وکدبانو (مَشیانه) را منشاء ایجادگیتی بیمار و بیگانه می‌داند و به طنز، عمر شیرین دنیا و عیش مهرگیاه را تهنیت می‌گوید:

«گیتی بیمار و بیگانه / عمر شیرینت گوارا باد... / سالگرد کدخدایی بر تو فرّخ باد / همچنان کدبانویت را، ای شما مَشّی و مَشیانه / بر شما خوش بگذرد ایّام / عیشتان گلزار و گلخانه... » (اخوان، دوزخ امّا سرد، ص ۳۱۲)

ب) درخت سرو؛ درخت سرو کاشمر

درخت سرو رمز جاودانگی و نامیرایی است و در میان درختان از وجههٔ اساطیری قدرتمندی برخوردار است. قوم سلت (Celte) نیز این درخت را نماد مرگ وگذرعمر و نشانهٔ لحظهٔ مرگ انسان می‌دانند و به اعتقاد آنان چون زندگی انسان در نبات تداوم می‌یابد، اَموات باید در میان درختی که میان آن تهی است مدفون گردند.[۲۹]

چینیان نیز دربارهٔ آن می‌گویند روان این درخت سخن گوست و فرو رفته‌ترین ریشهٔ آن هزار سال قدمت دارد و مایهٔ طول عمر آدمی است.[۳۰]

مطابق عهد عتیق، خانهٔ خداوند به دستور او از درخت سرو آزاد (توسط داود) بنا می‌شود.[۳۱] و خداوند به داود می‌گوید: «ترا پیشوای قوم بنی اسرائیل کردم و هر جا رفتی با تو بودم و به جهت قومت مکانی تعیین کردم و ایشان را غرس کردم تا در مکان خود ساکن شده باز متحرّک نشوند.»[۳۲]

چنانکه می‌بینیم در روایت تورات، سرو نمادِ ثبات و جاودانگی در مکانی است که خداوند پایداری آن را خواستار است. ارتباط قدسیِ سرو با مرگ و جاودانگی در شعر حافظ نمایان شده است:

«به روز واقعه تابوتِ ما ز سرو کُنید　　که می‌رویم به داغ بلند بالایی»

(حافظ، دیوان، ص ۶۷۲)

و از آن جا که خورشید، نمادِ بزرگ حیاتِ دوباره و جاودانگی است.[۳۳] مقارنهٔ سرو و خورشید از کهن الگوهای آغازینِ اساطیری است.

«دو سرو آن دو بازوی چرخ بلند　　کزو نیمه شاداب و نیمی نژند
بر او مرغ پرّان چو خورشید دان　　جهان را ازو بیم و اُمیّد دان»

(فردوسی، ج ۱، ص ۲۲۲)

«به زیر یکی سرو رفتم به خواب　　که تا سایه دارد مرا زآفتاب»

(همان، ج ۵، ص ۲۶)

در باورهای مزدیسنان آمده است که زردشت دو شاخه سرو از بهشت آورد و با دستِ خویش یکی را در قریهٔ کشمر (کاشمر) و دیگری را در دیه فریومَد (فارمَد) کاشت. این دو نهال بهشتی به تدریج برومند شد و تناوری آن در جهان شهرت یافت این درخت مینوی سرشت تا آن جا تناور شد که در سایهٔ آن بیش از ده هزار گوسفند آرام یافتند و وُحوش و سباع در سایهٔ آن آرامیدند و مرغان بسیاری بر شاخه‌های آن مأوا داشتند. در شاهنامه فردوسی از این درخت مقدّس به عنوان قبله‌گاه زردشتیان بدین گونه سخن رفته است:[۳۳]

«یکی سرو آزاده بود از بهشت　　به پیش در آذر آنرا بکشت

نـبشتی بـر زاد سـرو سهی / کـه پـذرفت گشتاسپ دین بهی
گـوا کـرد مـر سـرو آزاد را / چـنین گسـترانـد خـرد داد را
چو چندی بـرآمـد بـرین سالیان / مـران سـرو اسـتبر گشتش میان
چـنان گشت آزاد سـرو بـلند / کـه بـر گـرد او بـرنگشتی کمند
چو بسیارْ بَـر گشت و بسیار شاخ / بکـرد از بـر او یکـی خوب کـاخ
چـهل رش بـه بـالا و پـهنا چـهل / نکـرد از بـنه انـدرو آب گِـل
فـرستاد هـر سـو بـه کشور پیام / که چون سرو کشمر به گیتی کدام
زمـینو فـرستاد زی مـن خـدای / مـرا گـفت زینجا بـه مینو گـرای
کنون هر که این پند من بشنوید / پیاده سـوی سـرو کشمر روید
بگـیرید پـند از در زردهشت / به سوی بت چین بدارید پشت
بـه بُـرز و فَـرِشاه ایـرانـیان / بـبندید کشتی هـمه بـر مـیان
در آیـین پـیشینیان مـنگرید / بـرین سـایهٔ سـرو بُـن بـنگرید
سـوی گـنبد آذر آریـد روی / بـه فـرمان پـیغمبر راست گـوی
پـراکـنده فـرمانش انـدر جـهان / سـوی نـامداران و سـوی مـهان
هـمه نـامداران بـه فـرمانِ اوی / سـوی سـرو کشمر نـهادند روی
پرستشکده گشت زان‌سان که پشت / ببست انـدرو دیـو را زردهشت
بـهشتیش خـوان اَر نـدانی هـمی / چرا سرو کشمرش خوانی همی
چـراکش نـخوانی نـهال بـهشت / که شاه کیانش بـه کشمر بکشت»

(همان، ج ۵، ص ۱۸)

دقیقی نیز در گشتاسب‌نامه در باب پیدایش زردشت در عهد پادشاهی گشتاسب اوّلین کلامش، دربارهٔ درختِ معجزه آسای سرو کشمر است.

«چو یک چند گاهی بر آمد بـر این / درخـتی پـدید آمـد اَنـدر زمـین
زدیـوان گشـتاسب تـا پـیش کـاخ / درخـتی گشـن بیخ و بسیار شـاخ
یکـی پـاک پـیدا شـد انـدر زمـان / به دست اندرش مجمر و عودو بـان
خـجسته پـی ای نـام او زردهشت / کـه اهـریمن بـدکنش را بکشت
بـه شـاه جـهان گـفت: پـیغمبرم / تـو را سـوی یـزدان هـمی رهـبرم

نخست آذر مهر بر زین نهاد — به کشور نگر تا چه آیین نهاد
یکی سرو آزاده رازردهشت — به پیش در آذر، اندر بکشت
نِبِشته بر آن زاد سرو سهی — که بپذیر گشتاسب! دین بهی»[۳۴]

در عجایب‌نامهٔ همدانی در خصوص این درخت آمده است: «درختی بود عالی، چهل اَرَش سِتَبری آن بود آن را گشتاسب نشاند در پیش آتشخانه و پیغام فرستاد به آفاق که آفریدگار کشمر را به من داد .و قصری زرّین بکرد. صورت جمشید و آفریدون در آن کرد و بارویی از آهن بکرد و آن را سرو کشمر خواند و خبر به ترکستان شد. ملک ارجاسب‌نامه نِبِشت به وی: (دینی تباه گرفتی و دعوی نبوّت می‌کنی) و میان دو حرب‌ها رفت و کشمر بماند تا عهد انوشه روان عادل تا آن را تباه کرد.»[۳۵]

ج) درخت گز

درخت گز درخت بومی سیستان و رایج‌ترین درخت آن منطقه است و به آن «درخت بی هُنر» می‌گویند. تمام حواشی کویر ایران پوشیده از گز است و آن تا حدودی به سرو و کاج مانند است و همیشه سبز است. در حوالی کرمان و اسفراین گزهای کهن و تنومند بسیار مقدسند و در امامزاده‌ها به آن دخیل می‌بندند و برخی از مردم جنوب ایران گز را محل ارواح و اجنّه می‌دانند.[۳۶]

در مراسم دینی زردشتیان یزد هنوز از شاخه‌های درخت گز به عنوان برسم استفاده می‌شود.

سیمرغ برای نجات رستم و از بین بردن اسفندیار طریقهٔ ساختن تیری از چوب گز را به رستم می‌آموزد:

«گزی دیدی بر خاک، سر بر هوا — نشست از بَرَش مرغِ فرمانروا
بدو گفت شاخی گزین راست‌تر — سرش برترین و تنش کاست‌تر
بدان گز بود هوش اسفندیار — تو این چوب را خوار مایه مدار
بر آتش مر این چوب را راست کن — نگه کن یکی نغز پیکان کهن
بنه تیر و پیکان برو بَر نشان — نمودم ترا از گزندش نشان

به زه کن کمان را و این چوب گز بدین گونه پرورده در آب رز
اَبَر چشم او راست کن هر دو دست چنان چون بود مردم گز پرست
زمانه بَرَد راست آن را به چشم بدان گه که باشد دلت پُر زخشم
تن زال را مرغ بدرود کرد ازو تار و زخویشتن پود کرد
از آن جایگاه نیک دل بر پرید چو اندر هوا رستم او را بدید
یکی آتش چوب پرتاب کرد دلش را بر آن رزم شاداب کرد»

(فردوسی، ج۶، ص ۲۹۹، ۲۹۸)

درخت گز را در عربی طرفاء می‌گویند. طرفاء ظاهراً از ریشهٔ طَرَف است که به معنی اصابت چیزی به چشم است به نحوی که از آن اشک جاری می‌شود یا بر هم نهادن پلک است و به هر حال به چشم مربوط است. در برهان قاطع نیز درباره گز آمده است: «امراض چشم و زهر رتیل را نافع است». آقای دکتر شمیسا در کتاب طرح اصلی داستان رستم و اسفندیار با طرح این موارد، به بیان مناسبت تیزگز با چشم اسفندیار می‌پردازد. بدین معنی که تنها عضوی از اسفندیار قدیّس که ایزدی نیست چشم اوست که زمینی می‌نگرد و گز نیز برای امراض چشم نافع است.[۳۷] از این رو تیر گز می‌تواند جنبهٔ نامقدّس و زمینی وجود او (چشم) را تنها علاج و مداوا باشد.

د) بَرسَم به دست گرفتن و باژ گفتن

باژ همریشه با کلمهٔ آواز و آوا به معنی «گفتار» است و در اصطلاح به دعاهای مختصری گفته می‌شود که زردشتیان آهسته بر زبان می‌رانند. در ارداویراف نامه پس از آن که به ارداویراف، موبد زردشتی، می و منگ می‌خورانند تا بی هوش شده به سیر عوالم ماوراءالطّبیعی بپردازد او هوشیارانه باژ می‌گوید و در بستر می‌خوابد.[۳۸] هم چنین از معانی دیگر باژ گفتن، سپاسگزاری از نعمت‌های ایزدی است که پیش از آغاز به صرف غذا، انجام می‌پذیرد و طی آن بخشی از اوستا خوانده می‌شود و گاه پیش و پس از صرف غذا خوانده می‌شود.[۳۹]

و برسم از واژهٔ «بَرز» به معنی بالیدن و نموّ کردن است و در آیین زردشتی

عبارت است از شاخه‌های باریک و بریده از درخت گز یا انار که در مراسم آیین زرتشتی کاربرد داشته و به همراه آن اورادوادعیه‌ای خوانده می‌شده است. و نیز زرتشتیان پیش از خوردن غذا آنرا به دست می‌گرفتند و آفرین می‌خواندند.[۴۰] در روایات مربوط به زُروان (Zurwan)، خدای زمان نیز آمده است که زروان به فرزندش هرمزد دستهٔ برسم یا ساقه‌های مقدس را می‌سپارد و این ساقه‌های مقدّسِ برسم نشانهٔ موبدی بر جهان است که در واقع نموداری از قربانی و فدیهٔ گیاهی است.[۴۱]

در شاهنامهٔ فردوسی در موارد متعدّدی به برسم به دست گرفتن و باژ خواندن که آیینی مقارن با آن است اشاره شده است:

«یکی دین دهقانِ آتش پرست　　که بی باژ برسم نگیرد به دست»

(فردوسی، ج ۷، ص ۱٦)

«خرامید و خندید و بر خوان نشست　　بِشُد تیز بندوی برسم به دست»

(فردوسی، همان، ج ۹، ص ۱۳۲)

«بدو گفت شاه آنچه داری بیار　　خورش نیز با برسم آید به کار»

(همان، ج ۹، ص ۳۵۳)

«به بَرَسم همی واژ (باژ) خواهد گرفت　　سزد گر بمانی ازو در شگفت»

(همان، ص ۳۵۳)

ه) آئین زیر درخت نشستن

دورترین تصویرِ عارفانه‌ای که به عنوان نوعی از کهن الگویِ اساطیری با آن رو به رو هستیم؛ وصولِ بودا به نیروانا در زیر سایهٔ برگهای درختِ پیپل[۴۲] است. که بنابر روایاتِ هندی، بودا در سی و شش سالگی زیر درختِ انجیر (Assattha یا Pippala) به حقیقت رسید و بعدها نام این درخت، درخت دانش گردید. و بودا در سایهٔ آن، به مرتبهٔ بودی و بودیستوه یعنی خردمند، حکیم و روشن شده نائل شد.[۴۳]

در حقیقت تصوّرِ ارتباط با آسمان در خصوصِ درخت کیهانی و آنچه در بخش رستاخیز آیینی نباتات گفته شد در آیین‌های صُعود نوعی قداستِ اَزَلی را برای

درخت فراهم آورده که حتّیٰ سایهٔ آن نیز اِلقاء قداست می‌کند. مطابقِ روایاتِ مربوط به مکاشفهٔ موسیٰ (ع) و درخششِ «انّی اَنا اللّٰه» از درختِ موسوی که در بخش درختان قرآنی بدان پرداختیم نیز ذهنیتِ انسان به این قداست بیشتر متوجّه می‌شود. چنان که دیدیم میبدی در کشف‌الاسرار در خصوصِ آیهٔ ۳۰ از سوره قصص می‌گوید: «موسیٰ(ع) سوختهٔ عشق، ساعتی زیر آن درخت بایستاد درختی در باغ وصلت بود بیخش در زمین حجّت، برگش زلفت، شکوفه‌اش نسیم روح و بهجت بود میوه‌اش «اِنّی اَنَا اللّٰه» بود. موسیٰ زیر آن درخت متلاشی صفات شده، فانی ذات گشته، ناگاه ندا آمد از خداوند ذوالجلال یا موسیٰ «اِنّی اَنَا اللّٰه» آن ساعت شاخِ عنایت بر هدایت داد.»[۴۴] از سوی دیگر در «بیعت الشّجره» یا «بیعت الرّضوان» می‌بینیم که رسول اکرم(ص) برای تجدید پیمان با مسلمانان زیر درخت «حدبا» بیعت می‌کنند و مطابق روایات تفسیری بر مبنای آیهٔ «لَقَد رَضِيَ اللّٰهُ عَنِ المؤمنین اِذْیُبایعونَکَ تَحتَ الشَّجَرَةِ...» (فتح | ۱۸) «این پیمانی است که پیامبر(ص) با مسلمین زیر درخت، بستند زیرا ایشان جهت ورود به مکّه و طوافِ کعبه با گسیل داشتنِ عثمان به سوی اشرافِ قُریش، گمان می‌بَرَند که عثمان کشته شده و از این رو علیه کفّار با مسلمین زیر د رخت بیعتی تازه می‌کنند و مردم آن را «بیعت مرگ» می‌نامند. و از جابربن عبداللّٰه اَنصاری نقل شده است که رسول اکرم(ص) فرمودند: «کس به دوزخ نرود از آنان که در زیرِ درخت بیعت کردند»[۴۵] این درخت از درختان مورد احترام قوم عرب بوده و چون پس از این بیعت به خلیفه، عمربن خطّاب خبر دادند که مردم جهت تبرّک آن درخت به زیارتش می‌پردازند خلیفه از ترس بت پرستی و مسائلی از این قبیل دستور داد که آن را قطع کنند و از آن اثری باقی نگذارند.[۴۶]

سهراب سپهری، شاعر عرفان مَدارِ معاصر نیز رازِ اساطیری زیر سایهٔ درخت نشستن را دریافته و در مواردی این کهن الگو در شعر او جلوه‌گر شده است و در مواردی مُراد او از این مقوله صرفاً به روشن شدگی دست یافتن از نوعِ بودایی آن است به نحوی که می‌خواهد در سایهٔ اشراقیِ درخت، تنها، وسیع و سر به زیر مانند درخت باشد و در زیر سایهٔ درخت آیتِ خدا را شاهد باشد و به مکاشفه برسد:

«سَفَر مرا به زمین هایی استوایی بُرد / و زیر سایهٔ آن «بانیان» سبز تنومند / چه

خوب یادم هست / عبارتی که به ییلاقِ ذهن وارد شد / وسیع باش و تنها و سر به زیر و سخت». (سپهری، هشت کتاب، ص ۳۱۹)

«زیر بیدی بودیم / برگی از شاخهٔ بالای سرم چیدم گفتم: چشم را باز کنید، آیتی بهتر از این می‌خواهید / می‌شنیدم که به هم می‌گفتند: می‌داند سحر!»

(همان، ص ۳۷۵)

احمد شاملو نیز مسافری را در پرتو تنهایی در سایه سار درخت به انتظار سپیده دم و روشنی متصّف می‌کند:

«مسافرِ تنها / با آتشِ حقیرت / در سایه سارِ بید / چشم انتظار کدام سپیده دمی؟» (شاملو، ابراهیم در آتش، ص ۲۴)

هم چنین نیما یوشیج دوریِ از مردم و خلوت گزینی را در سایهٔ درختان موجبِ تنهایی و خاموشیِ انسان و در حقیقت اِلقای اَحوالِ مربوط به تجرّد می‌داند:

«از همان شب می‌گریزد او زِ مردم... می‌رود سوی بیابان‌های دور و خلوتِ این جنگلِ غمناک / از برای آن که در زیر درختِ سیبِ ترشی / یا درختی «ریس» که مانند مخمل بر سر سنگی لَمیده است خامُش و تنها شود ساعاتِ طولانی»

(نیما، مجموعه اشعار، ص ۲۷۳)

و سپهری از شمارش کردنِ میوه‌های زارعان، در زیر درخت سدرِ کهنسال، برداشتی قدسی و رَمزی می‌کند:

«و من بلند بلند / «کتاب جامعه» می‌خواندم / و چند زارع لبنانی / که زیر سدر کهن سالی / نشسته بودند / مُرکبّاتِ درختان خویش را در ذهن / شماره می‌کردند.»

(سپهری، همان، ص ۳۱۷)

و) آیین جرعه بر خاک ریختن

اَقوامِ مختلف از جمله یونانیان، به رسمِ جوانمردی و سپاسگزاری از خاک به عنوانِ پرورندهٔ نباتات و بخشندهٔ درخت آسمانی مو؛ جرعه‌ای از شراب را به خاکیان نثار و تقدیم می‌کردند و این مقوله در داستان‌های یونانی آمده است که به هنگام ولادتِ ربّ النوّعِ شراب، چشمه‌ای از شراب در شهر «تئوس» جوشید و

چون او بُزرگ شد دانهٔ مو را بکاشت:[۴۷]

«جرعه بر خاک همی ریزم از جامِ شراب　　جرعه بر خاک همی ریزند مردان ادیب»

(منوچهری، دیوان، ص ۸)

«چون خاک زجرعه جوشم از غیرت　　کو جرعه چرا بر آتش افشاند»

(خاقانی، دیوان، ص ۶۰۲)

«اگر شراب خوری جرعه‌ای فشان بر خاک　　از آن گناه که نفعی رسد به غیر چه باک»

(حافظ، دیوان، ص ۴۰۵)

«فرشته عشق نداند که چیست ای ساقی　　بخواه جام و گلابی به خاک آدم ریز»

(همان، ص ۳۶۰)

«یادداشت‌های بخش باورها، اساطیر و آیین‌های عامیانه نباتی»

۱. فرنبغ دادگی، بندهش، ص ۴۰؛ روایت پهلوی، ص ۶۰
۲. منظومهٔ درخت آسوریگ، بند ۲۵ـ۲۳، ص ۵۱
۳. دربارهٔ مانارک زمرّدی، حمیرا، نقد تطبیقی ادیان و اساطیر در...، ص ۳۳۸ و ۳۳۷
۴. روایت پهلوی، فصل ۴۶ بند ۱۴، ص ۶۰
۵. محمّد بن محمود طوسی، عجایب المخلوقات، ص۳۲۶ـ۳۰۷؛ شمیسا، سیروس، فرهنگ اشارات، ج ۲، ص ۱۰۲۰ـ۱۰۱۸
۶. بهار، مهرداد، از اسطوره تا تاریخ، ص ۲۶۱
۷. ماسه، هانری، آداب و معتقدات ایرانی، ج ۱، ص ۳۹۳
۸. همان، ج ۱، ص ۴۰۱ـ۳۹۷؛ همچنین ماسه هر یک از درختان مقدس در شهرهای مختلف ایران را بر می‌شمارد
۹. شمیسا، سیروس، فرهنگ اشارات، ج ۱، ص ۴۰۱ و ۴۰۰؛ به نقل از وحید دستگردی، در پاورقی هفت پیکر نظامی، ص ۱۶
۱۰. هدایت، صادق، نیرنگستان، ص ۸۷
۱۱. ماسه، همان، ج ۱، ص ۳۷۹؛ ورک میهن دوست، محسن، پژوهش عمومی در فرهنگ عامه، ص ۱۸۰ و ۱۷۹
۱۲. شمیسا، همان، ذیل مُغیلان، ص ۴۰۱ و ۴۰۰
۱۳. کریستی، آنتونی، اساطیر چین، ص ۱۹۷
۱۴. شمیسا، همان، ج ۲، ص ۸۴۲ و ۸۴۱
۱۶ و ۱۵. شمیسا، همان، ج ۱، ص ۳۳۰؛ به نقل از وحید دستگردی، حسن، شرف نامه نظامی، ص ۳۰۳
۱۷. همان، ج ۲، ص ۱۰۸۱
۱۸. همان، ج ۲، ص ۹۸۴؛ «مشعبدوار بانگ رود می‌کرد دهان را گندنا آلود می‌کرد» (عطار، خسرونامه، ص ۹۱)
۱۹. مهابهارات (ج ۱، ص ۲۲۳ـ۲۲۲
۲۰. روایت پهلوی، ص ۶۵ و ۱۴؛ میرفخرایی، مهشید، در پاورقی روایت پهلوی، ص ۱۴
۲۱. فرنبغ دادگی، بندهش، ص ۶۶

۲۲. بهار، مهرداد، پژوهشی در اساطیر ایران، ص ۱۴۲
۲۳. زادسپرم، گزیده‌های زادسپرم، ص ۲۰ و ۱۶؛ (به نقل از بهار، مهرداد، پـژوهشی در اسـاطیر ایران، ص ۹۰)
۲۴. ماسه، هانری، آداب و معتقدات ایرانی، ص۳۸۲
۲۵. همدانی، عجایب نامه، ص ۳۲۸ و ۳۲۷
۲۶. ماسه، هانری، آداب و معتقدات ایرانی، ص ۳۹۱
۲۷. عهد عتیق، برشیت‌ویصه، فصل ۳۰
۲۸. مک کال، هنریتا، اساطیر بین النهرینی، ص۸۸
۲۹. دوبوکور، مونیک، رمزهای زنده جان، ص ۳۵ و ۲۰
۳۰. کریستی، آنتونی، اساطیر چین، ص
۳۱. عهد عتیق، کتاب دوم تاریخ ایّام، باب ۲۲، آیهٔ ۴ ورک باب ۲، آیهٔ ۸، باب ۱۰، آیه ۲۸و
۳۲. همان، کتاب اول تواریخ ایّام، باب ۱۷، آیهٔ ۹ـ۱
۳۳. یاحقی، محمّد جعفر، فرهنگ اساطیر، ذیل سرو کاشمر، ص ۲۴۹ و ۲۴۸
۳۴. به نقل از امین، سیّد حسن، بازتاب اسطورهٔ بودا در ایران و اسلام، ص ۴۱
۳۵. همدانی، عجایب نامه، ص ۳۴۳
۳۶. شمیسا، سیروس، طرح اصلی داستان رستم و اسفندیار، ص ۳۵ و ۳۴
۳۷. همان، ص ۴۳ و ۳۷ و ۳۶
۳۸. ارداویراف نامه، ص ۲۵
۳۹. بهار، مهرداد، پژوهشی در اساطیر ایران، ص ۳۲۹
۴۰. یاحقی، همان، ذیل برسم، ص ۱۲۴
۴۱. بهار، همان، ص ۱۵۸
۴۲. دربارهٔ درخت پیپل (درخت کیهانی) در بخش درخت کیهانی از همین فصل به بررسی آن پرداخته‌ایم؛ جلالی نائینی، محمدرضا، در پاورقی مهابهارت، ج ۱، ص ۳۳۲
۴۳. اَمین، حسن، بازتاب اسطورهٔ بودا در ایران و اسلام، ص ۷۱؛ پاشائی، ع، آئین بودا، ص ۲۸؛ آریا، غلامعلی، آشنایی با تاریخ ادیان، ص ۶۹
۴۴. میبدی، رشیدالدین، کشف الاسرار، ج ۷، ص ۳۱۱ و ۳۱۰
۴۵. رازی، ابوالفتوح، روض الجنان، ج ۹، ص ۲۱۳ و ۲۱۲؛ ورک طبری، ترجمه تفسیر طبری، ج ۶، ص ۱۷۲۲
۴۶. پورخالقی، مهدخت، در مقالهٔ «درخت زندگی و ارزش فرهنگی...»، ص ۱۱۷
۴۷. یاحقی، همان، ذیل جرعه فشانی بر خاک، ص ۱۶۲؛ ورک زمرّدی، حمیرا، نقد تـطبیقی ادیان و اساطیر در...، ص ۱۰۲

بخش هشتم

باورهای طبّی نباتی

خاصیت درمانی و شفابخشی گیاهان از آن روست که دارای مانا (Mana) وقدرتی شگفت‌انگیز و جادویی هستند. تقدّس و قابلیت اعجاز آفرین گیاهان در تفکّر انسان نیازمند به دارو و درمان و بشر روزی خوار همراه عقاید مربوط به نمودهای جاودانگی گیاهان؛ باوری اساطیری و مقدّس را نسبت به درمانگری گیاهان به وجود آورده است.

معتقداتِ طبّی نباتات در شعر فارسی برگرفته از روایات شفاهی و کتب متعدّد اساطیری یا طبّی است و نیز ریشه در باورهای حکیمانه و مذهبی ایرانیان باستان و یا معتقدات دیگر دارد.

در بخش یسنا و گاثاها از متن اوستا، «اَشی» (Ashi) به عنوان همهٔ درمان هایی‌که آبها، چارپایان و گیاهان از آن بهره‌مند هستند معرّفی می‌شود و خاطر نشان می‌گردد که اهورامزدا در پرتو «اَشه» گیاهان را رویانیده است.[1] همچنین مطابق قول یشت‌ها، فروهرها به گیاهان رونق می‌بخشند.[2] در تاریخ ادیان، اعتقاد بر این است که خواص طبّی گیاهان به دلیل آن است که اثرات سه گانهٔ ماه، آب و رُستنی‌ها در آن جمع شده است.[3] چنان که ارتباط ماه و سر سبزی گیاهان در بخش ارتباطات دوگانهٔ نباتی نیز ذکر گردید.

در گزیده‌های زادسپرم می‌خوانیم که به واسطهٔ مبارزهٔ اهریمن با گیاه، گیاه خشکید و مینوی امرداد آن راکوفته، با اب تشتری باران در آمیخت و انواع رستنی‌ها در زمین پدید آمد که ده هزار نوع اَصل و یکصد هزار نوع دیگر چنان رُستند که آن ده هزار نوع به باز داشتن ده هزار بیماری آراسته بودند.[4]

مطابق گفتهٔ بندهش از پنجاه و پنج دانه، دوازده گیاه دارویی از گاو یکتا آفریده

پدید آمده است. که آن هم موجب ایجاد صدها هزار نوع گیاه دیگر شده و درخت بسیار تخمه که در دریای فراخکرد رویده است تمام تخمه‌های این گیاهان را در خود دارد که همه از گاویکتا آفریده، نشأت گرفته‌اند. و همه ساله سیمرغ آن درخت را بیفشاند و آن تخمه‌ها در آب ریخته با آن بیامیزد. و تشتر (ایزدباران) آنها را بـه صورتِ آب باران در کشورها بباراند.

همچنین در بندهش آمده است که در کنار درخت بسیار تخمه، درخت هوم سپید درمان بخش پاکیزه در کنار چشمهٔ اردویسور روییده و هر که از آن خورد بی مرگ شود و آن را درخت گوکَرَن خوانند.[۵] هوم گیاه مقدّسی است که افشرهٔ آن را از صافی می‌گذرانند، با شیر در می‌آمیزند و در مراسمِ دینی می‌نوشند. و به اعـتقاد برخی از محققان نوشیدن عصارهٔ مستی‌آور هوم به معنی فراموش کردن منی و مایی و پیوستن با گروه جهان و خدایان است.[۶]

در یشت‌ها آمده است: «آن درخت که به میان دریای فراخکرد است، که دارای داروهای نیک و داروهای موثر است که آن را هـمه درمـان بـخش نـامند و در آن تخم‌های همهٔ گیاهها نهاده شده است.[۷]

همچنین در روایات مربوط به هبوطِ آدم در سرأندیب هند نقل شده است که آدم گریهٔ فراوانی کرده که به سبب آن درختان انبوهی روییده‌اند که هر یک خاصیتی داروئی و غذایی و... داشته‌اند، ناصرخسرو دراین باره به زیبایی مـضامینی خـلق کرده است:

«به چشم دل ببین بستان یزدان را گُشِن گشـته / به گوناگون درخـتانی کـه بـنشانده‌ستشان آدم
گرفته بر یکی خنجر یکی مـرهم یکـی نشـتر / یکی هپیون یکی عنبر یکی شکّر یکی عـلقم
یکی چون مرغ پـرّنده و لیکـن پـرّش انـدیشه / یکـی مـانندهٔ گـزدم و لیکـن نـیش او در فـم
یکی را سر همی ساید زفرّ و فـخر بـر کـیوان / یکی را سر نشاید جُز به زیر سنگ جـز ارقـم
یکی را بیخ، فضل و برگ علم و بار او رحمت / همه گفتار او حکمت همه کـردار او مـحکم»

(ناصر خسرو، دیوان، ص ۸۰)

از سوی دیگر در تمدن‌های مختلف، همواره گیاه درمانی و گیاهانی که در شمارِ نمادهای طبّی هستند، همراه با ذکر و دعا به صورت آیینی کاربرد داشته است. از

اینرو در مراسم عبادی زرتشتیان ،موبدان هنگام اجرای مراسم و خواندن او رادِ دینی دسته‌ای از شاخه‌های سبز برسم را به دست می‌گرفتند. جادوگران نیز به سبب رمزدانی و رمزخوانی، معجزات گیاهی را درراستای درمانگری با اَذکار و اورادخاصی همراه می‌کردند. [۸]

معتقدات گیاهی و باورهای طبّی سنّتی در پهنهٔ شعر فارسی ازجایگاهی ویژه برخوردارند. خاصیت درمانگری گیاهان علاوه بر شعرکهن فارسی، عَرصهٔ شعر نو را نیز درنوردیده است:

«سرکش و سرسبز و پیچیده گیاهی / دیوارکهنهٔ باغ را فرو پوشیده است / از این سو دیگر دیوار به جز جرزی ازبهار نیست /که جراحات آجُرها را مرهم سبز برگ، شفا بخشیده است» (شاملو، احمد، باغ آینه، ص ۱۱۹)

«سرِ آن بودم زان گونه که بیمارم خواست   از گیاهیش کنم دارو راست»

(نیما، مجموع اشعار، ص ۳۹۱)

فردوسی در رزم رستم و اسفندیار به خاصیت دارویی گیاهان و درخت خسروانی جهت درمان زخم‌های رستم اشاره می‌کند:

«گیاهی که گویمت با شیرو مشک   بکوب و بکن هر سه در سایه خشک
بسا و بر آلای بر خستگیش   ببینی همان روز پیوستگیش
بدو مال ازآن پس یکی پرّ من   خجسته بود سایهٔ فرّ من
ترازین سخن شاد باید بُدن   به پیش جهاندار باید بُدن
که او دادت این خسروانی درخت   که هر روز نو بشکفاندش بخت
بدین کار دل هیچ غمگین مدار   که شاخ برومندت آمد به بار
بگفت و یکی پر زبازو بکند   فکند و به پرواز بر شد بلند»

(فردوسی، شاهنامه، ج ۱، ص ۲۳۸)

نظامی در هفت‌پیکر به درمانگری و شفابخشی گیاه اشاره دارد:

«کُرد چون دیدکان جگر خسته   شد زبی دیدگی نظر بسته
گفت کز شاخ آن درخت بلند   باز بایست کرد برگی چند
کوفتن برگ و آب ازو ستدان   سودن آن جا و تاب ازو ستدن

گــرچــنین مــرهمی گـرفتی ســاز — یــافتی دیــده روشــنایی بــاز
رخنهٔ دیـده گـرچه بـاشد سـخت — بـه شـود زآب ان دو بـرگ درخت
پس نشان داد کان درخت کجاست — گفت از آن آبخور که خانی ماست
هست رســته کـهن درخـتی نـغز — کـز نسـیمش گشاده گـردد مـغز
ساقش از بیخ بـرکشیده دو شاخ — دوریـــی در مـــیان آن دو فـراخ
برگ یک شاخ ازو چو حلهٔ حور — دیـــدهٔ رفـــته را در آرد نـــور
بـرگ شـاخ دگـر چـو آب حیات — صـرعیان را دهـد زصـرع نـجات
دارو و دیـده را بــه هـم دربست — خســته از درد ســاعتی بـنشست
دیـده بـر بـخت کـار ساز نـهاد — سـر بـه بـالین تـخت بـاز نـهاد
بـود تـا پـنج روز بسـته سرش — وان طـــلاها نـهاده بـر بـصرش
چشم از دست رفته گشت درست — شدبه عینه چنان که بود نخست»

(نظامی، هفت پیکر، ص ۲۷۹-۲۲۷)

همچنین مطابق حکایتی دیگر در هفت‌پیکر، علاج دختر مصروع پادشاه‌توسّط خیرو به وسیلهٔ گیاه درمانبخش صورت می‌گیرد چنانکه علاج چشمان تیره شدهٔ او نیز باهمین گیاه بود:

«رخـنهٔ دیـده‌گـر چـه بـاشد سـخت — بــه شـود زآب آن دو بـرگ درخت
پس نشان داد کان درخت کـجاست — گـفتاز آن آبـخور کـه خـانی مـاست
هست رســـته کـهن درخـتی نـغز — کــز نسـیمش گشـاده گـردد مـغز
ســاقش ازبـیخ بـرکشیده دو شاخ — دوریـــی در مـــیان هـر دو فـراخ
برگ یک شاخ از او چو حلّهٔ حور — دیـــــدهٔ رفـــته را در آرد نـــور
بـرگ شـاخ دگـر چـو آب حیات — صـرعیان را دهـد زصـرع نـجات»

(نظامی، همان، ص ۲۷۹)

مخواص درمانی برخی از ادویه و داروهای گیاهی و اثرشفابخش گیاهان یکی از موضوعات و مضمون‌های علمی کهن مندرج دَر شعر فارسی است که بر مبنای آن رسالات و مقالات متعدّی به رشتهٔ تحریر در آمده است و از این منظر ارتباط دو سویهٔ مضامین شعری با کتب و متون پزشکی قدیم تطبیق داده شده است. در این

بخش صرفاً به دلیل کاربردهای نمادین و قدسی نباتات در ارتباط با گیاه پزشکی سنّتی به خاصیت درمانی شماری از گیاهان در رفع برخی از امراض در شعر فارسی اشاره خواهیم داشت تا مُراد خود را از طرح باورهای طبّی نباتات در راستایِ بر شمردنِ آنها در حوزهٔ نمادها و آیین‌های نباتی، باز نماییم.

گلاب، گلِ سوسن و سر درد

در طبّ سنتی گلاب سردرد را شفا می‌دهد و گلاب پاشیدن بر روی کسی موجب هشیاری او می‌شود:

«ما به تو آورده‌ایم درد سر اَرچه بهار　　دردسر روزگار بُرد به بوی گلاب»

(خاقانی،دیوان، ص ۴۳)

«گل در میان کوره بسی دردسر کشید　　تا بهر دفع دردسر ما گلاب شد»

(همان، ص ۱۵۷)

«گلابم ولی دردسر می‌دهم　　نمک خواه خود را جگر می‌دهم»

(نظامی، شرف نامه، ص ۴۹۱)

«به روی ما زن از ساغر گلابی　　که خواب آلوده‌ایم ای بخت بیدار»

(حافظ، دیوان، ص ۳۳۱)

در شعر معاصر فارسی نیز به خاصیت درمان بخشی ریشهٔ گل سوسن در دفع دردسر، اشاره شده است:

«بیخ سوسن شو از پی ثمری　　بنشانی مگر زدرد، سَری»

(نیما، مجموع اشعار، ص ۱۷۹)

شکر و گلشکر و تب

شکر (نیشکر) خاصیت دارویی داشته و از آن به عنوان تب بُر استفاده می‌کرده‌اند وشکر آمیخته باگلاب (قند آمیخته با گل) یا گلشکر (گلقند) که مرکبّ از گل‌سرخ و شکر بوده، خاصیت دارویی داشته است:

«جان در تب است از آن شکرستان لعلِ خویش　　از بهر تب بریدن جان نیشکر فرست»

(خاقانی، دیوان، ص ۵۵۹)

«یکی را تب آمد ز صاحبدلان کسی گفت شکّر بخواه از فلان»

(سعدی، بوستان خزائلی، ص ۳۰۱)

«قند آمیخته با گُل نه علاج دل ماست بوسه‌یی چند برآمیزبه دشنامی چند»

(حافظ، دیوان، ص ۲۴۵)

اخوان ثالث نیزباکاربرد تعبیر «گل به شکّر انداختن» علاوه بر اشاره به حلاوت حاصل از بوسهٔ معشوق، اشاره به این اصطلاح و عبارت طبّی دارد:

«وانگه به کنار آن پری لختی لب بر لب وگل به شکّر اندازم»

(اخوان، ارغنون، ص ۱۱۹)

زعفران، شادی و خوش رویی

به اعتقاد قدما خوردن زعفران باعث خنده و شادی می‌شود:

«گر کسی را زعفران شادی فزاید گوفزای چون تو باغم خوگرفتی زعفران کس مخور»

(خاقانی، دیوان، ص ۷۷۶)

«زعفران شادی فزاید زین بتر کاندوه من

دور از آن رخ زین رخ چون زعفران است غمت»

(همان، ص ۵۲۵)

«زر آن میوهٔ زعفران ریز شد که چون زعفران شادی‌انگیز شد»

(نظامی، شرف نامه، ص ۲۲۶)

سُرمه (توتیا) و نور چشم

قدما بر آن بودند که سرمه نور چشم را افزون می‌کند. در نوروزنامه آمده است: «کودک خُرد را... چون به میل سُرمه کنند از شب کوری و آب دویدنِ چشم ایمن بود و در قوّت بَصَر زیادت کُنَد».[۹]

«که دانست کافزون شود روشنایی به چشم اندر از سنگ کوه سپاهان»

(ناصر خسرو، دیوان، ص۸۴)

و به دلیل نورافزایی سرمه، در شعر نیما، توتیای چشم کنایه از معشوق است:

«به چه کس در نگرم؟ / توتیای چشمم!» (نیما، مجموعه اشار، ص ۳۷۴)

بیهشانه، مَنگ، اَفیون؛ بنگ، تریاک، حشیش و لذّت‌بخشی

برخی از قدمابه خوردن معجون هایی که مرکّب ازجواهرات و مُسکرات و... بود و فرح بخش و لذّت آور تلّقی می‌شد معتاد بودند و آن معجونی بسیار مست کننده و مُخَدِّر بود:[۱۰]

«سپس بیهشان خلق مرو   گر نخوردی تو همچو ایشان بنگ»

(ناصر خسرو، دیوان، ص ۳۶۹)

«جرعه‌یی خوردیم و کار از دست رفت   تا چه بیهوشانه در می کرده‌اند»

(سعدی، قصاید و غزلیات، ص ۵۷۸)

«از آن افیون که ساقی در می افکند   حریفانرا نه سرماند و نه دستار»

(حافظ، دیوان، ص ۳۳۱)

اخوان ثالث از برخی از مخدّرات، مضمون‌پردازی سیاسی کرده است:

«چون نجاتم زغم افیون دهد و باده و بنگ   زین سه قانون شفاشکر فراوان دارم»

(اخوان، ارغنون، ص ۶۴)

«ملّت ایران حشیشی است که بیند   پشّهٔ مسکین چو پیل و مور سلیمان
من که حشیشی نیم به رقّت و حسرت   سخت شگفت آیدم زملّت ایران»

(همان، ص ۱۲۴)

«این که خالومد گناهش حبّه‌ای تریاک   و آن که زار اکبر خلافش یک چُپُق بنگ است»

(همان، زندگی می‌گوید، ص ۱۷۴)

«... دزد آقایی که می‌گفتند هفده /کامیون تریاک دولت را یک قلم خورده است امّا / بازهم زنده است». (همان، ص ۱۷۹)

در شعر خاقانی نیز می‌بینیم که به دلیل حرام بودن مُخدّرات، کولیی به خاقانی می‌گوید که می‌خواهد توبه کند و بنگ و مسکرات را کنار بگذارد:

«لوریی گفت مرا در عرفات   که می و بنگ نگیرم پس از این»

(خاقانی، دیوان، ص ۹۱۴)

عودالصّلیب و صرع:

فاوانیا یا عودالصّلیب چوبی است که از هندوستان و روم آورند و سپید است و بر آن رگ‌های سیاه باشد و چون آن رابشکنند بر او چهار نقطهٔ سیاه بینند که مانند صلیب است:[۱۱]

«سراسیمه چون صرعیان است کز خود به پیرانه سرامّ صبیان نماید»
(خاقانی، دیوان، ص ۱۲٦)



به طور کلّی شعر کهن، عرصهٔ پهناوری ازگیاهان طبّی است که جهت مداوای امراض یا ایجاد حالت خاصّی به‌کارگرفته می‌شده است که برای نمونه به شواهدی چند اشاره داشتیم. همانگونه که دیدیم در شعر معاصر نیز شماری از این گیاهان در شعر به کار رفته‌اند:

«باز او ماند و سه پستان و گل زوفا / باز او ماندو سکنگورو سیه دانه / و آن پائین حجره‌زارانی / کانچه بینی درکتاب تحفهٔ هندی / هر یکی خوابیده او را در یکی خانه» (اخوان ثالث، آخر شاهنامه، ص ۳۷)

اَنار و صفرا شکنی:

در تحفهٔ حکیم مؤمن به خاصیت رفع تشنگی و فرو نشاندنِ تب و خمار و فساد و بدی رنگ رخسار و دفع صفرا به وسیلهٔ اَنار اشاره شده است و در شعر خاقانی، این خصوصیتِ انار در فرو نشاندنِ تفتگی و گرمای دل و جگر و رفع صفراشکنی آمده است:

«بُر نیازی راکه هم دل تفته بینی هم جگر شرب عُزلت هم تباشیرش دهد هم نار دان»
(خاقانی، دیوان، ص ۳۳۲)

«طبعِ چو خاقانیی بستهٔ سودا مدار بشکن صفرای او ز آن لبِ چون ناردان»
(همان، ص ۳۳۱)

«یادداشت‌های بخش باورهای طبّی نباتات»

۱. یسَنا، هات ۵۲، گاهان، یسنه، هات ۴۸، بند ۶
۲. یشت‌ها، فروردین یشت، بند ۵۳
۳. الیاده، میرچا، رساله در تاریخ ادیان، ص ۱۶۳
۴. زادسپرم، گزیده‌های زاد سپرم، ص ۱۳
۵. فرنبغ دادگی، بندهش، ص ۸۷، ص ۱۲۵؛ زادسپرم، گزیده‌های زادسپرم، فصل ۳، بند ۳۹ و ۴۰
۶. ستاری، جلال، جستاری در فرهنگ، ص ۳۴؛ سرخوش، وستا، اسطوره‌های ایرانی، ص ۱۷
۷. یشتها، رشن یشت، بند ۱۳
۸. میهن دوست، محسن، پژوهش عمومی در فرهنگ عامّه، ص ۱۶۹
۹. خیام، نوروزنامه، ص ۲۱
۱۰. شمیسا، سیروس، ج ۱، ص ۲۰۳ و ۱۸۲
۱۱. شهمردان بن ابی الخیر، نزهت نامه علائی، ص ۲۳۷
۱۲. محمّد مؤمن حسینی، تحفهٔ حکیم مؤمن تبریزی، ص ۱۲۹ و ۱۲۸

فصل دوم

کاربردهای ادبی نباتات

نمادها و تمثیل‌های گیاهی:

در فصلِ آغازین کتاب به تبیین و تشریح رمزها و سمبل‌های گیاهی که بار معنویّت و قداست فرهنگ و ارزش‌های ایرانی ـ اسلامی را به دوش می‌کشد و در عرصهٔ شعر فارسی پدیدار شده است پرداختیم. در این فصل به بررسی و ترسیم آن دسته از نمادهای گیاهی در شعر فارسی خواهیم پرداخت که صرفاً جنبهٔ کاربردهای ادبی و بلاغی دارند.

در ابتدا لازم است که به تعریف وجوهی از نماد و مباحثی بپردازیم که مراد ما را از پرداختن به این مبحث در قالبِ نمادهای ادبی روشن می‌کند.

نماد همواره نمایش چیزی از معنی است که در اثر پیوندِ ناخودآگاه خلّاق انسان و محیطِ او به وجود می‌آید و رابطه‌ای عمیق میان فرد و اجتماع و طبیعت اطراف او ایجاد می‌کند. «تاریخِ نماد نشان می‌دهد که هر اَمری اعمّ از طبیعی (سنگ، فلّز، گل، درخت و...) و یا مجرّد (اعداد، اساطیر و...) می‌تواند ارزشی نمادین پیدا کند. و تمدّنی که نماد نداشته باشد جز تاریخ چیزی نخواهد بود.»[1] از این رهگذر است که مضامین خیالی در بابِ عناصر هستی شکل می‌گیرد و در ساختار تخیّل بشری، زبانی جهانی پدیدار می‌شود که البّته سطوح مختلف و متفاوتی از درک هر گوینده را با توجّه به وضعیت تاریخی، اقلیمی، اقتصادی، اجتماعی، مذهبی و فردی هر فرهنگ به نمایش می‌گذارد. از این رو در تاریخ و ادبیات هر ملّتی مضامین ثابت و پویایی در تصویرهایی نزدیک به هم به منصّه ظهور می‌رسد.

سرایندگان فارسی زبان با بهره‌گیری از طبیعت زیبا و متنوّع ایران زمین و با الهام

از راز و رمزها، تاریخ و تمدّن، اساطیر و فرهنگ و آیین‌های درخشان این مرز و بوم؛ همچنین در پرتو معنویّت و بلاغت قرآن کریم و تعالیم دینی؛ در خیال‌پردازی‌های انفعالی و ناخودآگاه و همچنین آگاهانهٔ خود به کشفِ نمادهایی دست یافته‌اند که علاوه بر نمایش گذشتهٔ تاریخ بشر، تصویری از حال و زمان‌های همیشهٔ حیات بشری را به دست می‌دهد.

و این به لحاظ روانشناسی و علم اساطیر همان نموداری است که یونگ آن را «**الگوهای ازلی**» یا «آرکی تایپ» (archetypes) می‌نامد و فروید به آن صورت‌های وهمی نخستین (fantasm originaire) می‌گوید و آن را صورت‌های میراثی می‌داند[۲] که از طریق نوع پیدایی (phylogentique) منتقل شده است. وَ این همان مجموعه‌ای است با ساختی نمودگر و عاطفی که نوعی آگاهی معرفت جمعی را از طریق نمادهای خاص مطرح می‌کنند و سرشار از قدرت‌های نیروبخش هستند.[۳]

چنان که در مقدّمهٔ تحلیلی نیز اشاره داشتیم، این الگوهای ازلی غالباً از طریق بیان و تصویر به نمایش گذاشته می‌شود و نمادهای پیوند دهنده‌ای را به وجود می‌آورد که میان انسان و عناصر هستی ایجاد اتّحاد و وحدت کرده، حسّ هم‌ذات پنداری و یکسان شدن با طبیعت را در انسان موجب می‌شود.

شوالیه نیز بر این مهمّ تصریح داشته است: «تصویر وقتی ارزش نماد به خود می‌گیرد که موجب نقل و انتقال تخیّل در مخاطب شود. این نقل و انتقال که ساده به نظر می‌رسد در تحلیل پیچیده است و موجب می‌شود که تصویر به درون نماد و نماد به درون انسان منتقل شود و نوعی زندگی مشترک و اتّحاد میان انسان و نماد ایجاد گردد.[۴]»

اتّحاد میان انسان و طبیعت چنان که در بخش‌های مختلف فصل پیشین بدان اشاره شد یک پیوند معنوی و آسمانی است امّا اتحاد با عالم نباتات از مضامین به کار رفته در ادب فارسی است که غالباً در قالب تناسخ تصویری نمودار می‌شود. سهراب سپهری در هشت‌کتاب و صادق هدایت در بوف کور پیوند روحِ خود را با عالم نباتی و حسّ همذاتی خود را با نباتات بدینگونه بیان می‌کنند:

«باغ ما جای گره خوردن احساس و گیاه...» (همان، ص ۲۷۵)

«من به آغاز زمین نزدیکم / نبض گل‌ها را می‌گیریم / آشنا هستم با سرنوشتِ ترِ آب / عادتِ سبز درخت»	(همان، ص ۲۸۷)

«من به سیبی خوشنودم / و به بوییدن یک بوتهٔ بابونه... خوب می‌دانم ریواس کجا می‌روید»	(همان، ص ۲۸۹)

«غروب بود / صدای هوشِ گیاهان به گوش می‌آمد»	(همان، ص ۳۰۴)

«...و سطحِ روح پُر از برگِ سبز خواهد شد؟»	(همان، ص ۳۱۱)

«بوتهٔ خشخاشی شستشو داده مرا در سَیَلانِ بودن»

(سپهری، هشت کتاب، ص ۲۸۸)

و هدایت می‌گوید: «یک پُک وافور کشیدم... تمام وجودم به طرف عالمِ کُند و کرخت نباتی متمایل شده بود یک عالم پر از نوازش‌های اثیری»

(هدایت، بوف کور، ص ۴۱ و ۴۰)

«تریاک روح نباتی، روح بطیء الحرکت نباتی را در کالبد من دمیده بود من در عالم نباتی سیر می‌کردم نبات شده بودم»	(همان، ص ۹۲)

این مشارکت مداوم عاطفی با طبیعت گیاهی و نیز اتّحاد با سایر پدیده‌های طبیعی، انسانِ متفکّر و شاعر را بر آن داشته تا با بیانی متعالی از درک و دریافت‌های خود نسبت به طبیعت، مضامینی پایدار را در عرصهٔ گفتار بنا کند و با ایجاد روابطی همساخت و مداوم میان دالّ و مدلول نمادها، طرحی نوین را در سخن‌سرایی در اندازد.

همانگونه که در مقدّمهٔ تحلیل اشاره کردیم یونگ بر آن است که «میانِ دالّ و مدلولِ نمادها یک نوع خویشاوندی بنیانی وجود دارد که براساس آن، تجربه‌های روانی، مذهبی، کیهانی و اجتماعی در سه سطح ناخودآگاه، آگاه و فوق آگاه به وجود آمده است و ترکیب نمادها، انسان را با جهان پیوند می‌دهد. همچنین او نماد را **فرآوردهٔ طبیعت** می‌داند؛ به نظر او این نمادها و کهن الگوهای مترتّب بر آن اگرچه در جزئیات متفاوتند امّا شکل اصلیِ خود را از دست نمی‌دهند.»[۵]

و نگارنده بر آن است که تداوم تاریخی نمادها یا تصویرهای گیاهی در شعر فارسی مجموعه‌ای را پدید آورده است که اگر چه از ساختِ همگانی و الگوهای

بنیادی و اَزلی متابعت می‌کند امّا با توجّه به نوع بینش و پیشینهٔ تمدّن و آیین‌ها و اساطیر ایرانی و آمیزش آن با باورهای دینی، سطح متفاوتی از نگاه ایرانی را در پهنهٔ ادب فارسی نمودارکرده است. چنانکه زاویهٔ دید شاعران ایرانی نسبت به نمادهای اندام وارهٔ گیاهی که براساس ارتباط تثلیثیِ اسطورهٔ گیاه تباری انسان در اساطیر ایرانی، عقیده به تناسخ و چرخهٔ زایش (تولّد دوباره) و آنیمیسم (Animism) گیاهی، شکل یافته؛ علاوه بر ارائهٔ تصاویری متعالی و رازآمیز، حکایت از بینشی زیبایی شناسانه دارد تا جایی که این تخیّلات و تصاویر شاعرانه، جلوه‌ای تازه و دل‌انگیزتر از طبیعت را به نمایش گذاشته و موجب افزایش آگاهی «**مَن متعالی**» و تکاملی شاعر و افزونی درکِ زیباشناختی او شده است.

«من ایستادم / و ضربه‌های گیاهی عجیب را به تن ذهن شماره می‌کردم... خیال می‌کردیم میان متن اساطیریِ تشنّجِ ریباس شناوریم و چند ثانیه غفلت، حضورِ هستیِ ماست.» (سپهری، هشت کتاب، ص ۳۲۵)

«نگاه کن چه فروتنانه برخاک می‌گستَرَد / آن که نهالِ نازک دستانش از عشق خداست» (شاملو، ابراهیم در آتش، ص ۵۷)

«معشوقِ من / همچون طبیعت / مفهوم ناگزیر صریحی دارد / او با شکست من / قانون صادقانهٔ قدرت را تأیید می‌کند.» (فروغ، تولّدی دیگر، ص ۳۲۶)

چنانکه می‌بینیم مخاطب از طریق این بیان متعالی با آنچه که از پیش حسّ می‌کرده اکنون پیوند می‌یابد و به اشتراک مساعی می‌پردازد. اصولاً «کاربرد تربیتی و عملکرد اجتماعی نماد ایجاب می‌کند که میان سطوح هستی و بشری با عوالم کیهانی و الهی پیوندی وجود داشته باشد»[۶].

تعدّد و تنوّع صور خیال نباتی در شعر فارسی نیز به دلیل ریشه‌دار بودن رمز و رازهای ایرانی و دینی است و همانطورکه از قول اریک فروم نقل کردیم نیاز به ریشه داشتگیِ آدمی به دلیل تعلّق انسان به طبیعت و احساس یگانگی با آن است.[۷] ازین روست که «شاعران از تمام ظرفیت‌هایی که قدرت تاثیر و کیفیت القایی زبان را ارتقاء می‌دهد سود جسته‌اند و با برجسته کردن احساس و تجربهٔ خود در قالبِ نمادها و رمزها، به وحدت و یگانگی رسیده‌اند.»[۸] و در راستای نیاز به ریشه داشتن

با طبیعت همسو شده، و خواهانِ اتحاد با طبیعتند.

❊ ❊ ❊

در فصل اوّل به بیان رمزها و تمثیل‌هایی پرداختیم که مبانی قدسی و ارزش‌های اعتقادی نسبت به درخت را به تصویر می‌کشید و در این فصل بر آنیم تا به بررسی نمادها، تمثیل‌ها و توصیفاتی بپردازیم که در حیطهٔ کاربردهای ادبی حائز جنبه‌ها و خصوصیات نمادین و زیبایی شناختی و بیانی و... هستند تا به الگوهایی منسجم و نوین از نمادها و کاربردهای ادبی مکرّر و متعدّد در قالب مضامین و تصاویر بدیعِ شاعرانه دست یابیم.

بخش اوّل : *نمادهای اندامی نباتات*

بخش دوم : *نمادهای حالات و احوال انسانی نباتات*

بخش سوم : *نمادهای تصویری و توصیفی نباتات*

بخش چهارم : *نمادهای کنایی، تشبیهی و استعاری نباتات*

بخش پنجم : *ضرب المثل‌های نباتی*

بخش ششم : *زنجیرهٔ نمادهای نباتی (ارتباط‌های دوگانه و چندگانه)*

بخش اوّل

نمادهای اَندامیِ نباتات

- نمادهای اندام
- نمادهای اَبرو
- نمادهای انگشت و سرانگشت (پنجه)
- نمادهای بَر (سینه)
- نمادهای بناگوش
- نمادهای پا (و ساق و رانِ پا)
- نمادهای پستان
- نمادهای پنجه
- نمادهای پوست
- نمادهای چانه
- نمادهای چشم
- نمادهای خال
- نمادهای خطِ سبز صورت
- نمادهای خون
- نمادهای دست (کف دست، بازو)
- نمادهای دل (قلب)
- نمادهای دهان (و بوی دهان)
- نمادهای رگ
- نمادهای زبان
- نمادهای زلف (و بوی زلف)
- نمادهای ستون فقرات
- نمادهای صورت (و رنگ صورت)
- نمادهای غبغب
- نمادهای قدّ
- نمادهای گوش
- نمادهای لب
- نمادهای ناخن
- نمادهای ناف

نمادهای اندامی نباتات

طبیعت‌گرایی شاعران پارسی گوی موجب به کار گرفتن عناصر و نمادهای نباتی (گیاه، درخت، میوه) در ادب فارسی شده است.[9] بدیهی است که «از کهن‌ترین مضامین ادبیات هر زبانی، وصف عشق و عاشقی و توصیف اعضا و اندام معشوق است. در شعر فارسی از آغاز تا اواخر قرن پنجم هجری که هنوز عرفان و تصوف به آن راه نیافته بود معشوق و نیز وصف شاعر عاشق پیشهٔ این دوره از اندام او تنها جنبهٔ زمینی و ظاهری داشت و به طور کلّی به دور از جنبه‌های روحانی و ملکوتی بود. وصف شاعران قرن سوم و چهارم هجری نیز از اندام معشوق برگرفته از عناصر طبیعت بوده است.»[10]

در این مبحث با توجّه به این مقوله که در شعر فارسی، نباتات و عناصر نباتی به صورتِ نمادین، رمزِ اندام‌های انسانی قرار گرفته‌اند، به بیان ارتباط عناصر اندامی، با اَشکال گیاهی خواهیم پرداخت.

مطابق نقد روان شناختی به دسته‌ای از نمادها بر می‌خوریم که براساس اصل لذّت‌جویی و تحت استیلای لیبیدو (غریزهٔ جنسی و حیات) تقسیم‌بندی شده‌اند و در راستای اِرضای خواسته‌های انسان هستند[11] از این رو می‌توان برخی از نمادهای اندامی مانند نمادهای لب، دهان، پستان، بلوغ، بارداری و... را در شمار نمادهای لذّت‌جویانه نیز به حساب آورد.

در عرصهٔ شعر و نثر فارسی بعضی از گیاهان و درختان به دلیل تشابه به عناصر اندامی انسان، از طریق فنون و کاربردهای بلاغی، اعمّ از تشبیه، استعاره و... نمادِ برخی از اعضای بدن قرار گرفته‌اند.

نگارنده بر آن است که تفکّر انتزاعی تناسخ (Metempsychosis) در پرتو آنیمیسم (Animism) یا جاندار پنداری عناصر بیجان طبیعت[۱۱]، براساس اندیشهٔ گیاه پیکری و گیاه تباری انسان ـ بدین معنی که در تفکّرِ ایرانی، انسان در مراتب وجودی خود از شکل و نوع گیاهی (مهر گیاه، ریباس) به نوع انسانیِ یم و یمه در آمده است ـ و نیز کاربرد اندیشهٔ تناسخ که آنرا «تناسخ تصویری» نامیده‌ایم یک ارتباط تثلیثی راز آلود و زیبایی شناسانه را در ناخودآگاه شاعران ایرانی رقم زده و تصاویر جدیدی از ارتباطات انسان و گیاهان را در قالب تشابه اَشکال نباتی به اندام‌های انسانی، به وجود آورده است.[۱۲]

برای توضیح بیشتر این مقوله در اندیشهٔ گیاه تباری نوع انسان در اساطیر ایرانی ـکه در فصل اوّل بدان پرداختیم ـ یادآور می‌شویم که براساس روایت بندهش «پس از مرگ کیومرث، نطفهٔ او در خورشید پالوده شد و چهل سال در زمین بماند، پس از آن ازگونهٔ گیاهی به شکل دو ساقهٔ ریواس که بر یک پایه قرار داشت مهلی و مهلیانه از زمین رُستند و فرّه‌ای که مایهٔ وجودِ تن آدمی است به آن‌ها داده شد و هر دو بوته، ازگیاه پیکری به مردم پیکری در آمدند و فرّه مینویی روان بر آن افزوده شد و مردم بمانندِ درختی فراز رُسته از آن پدیدار آمدند و آن دو منشاء، وجود جهانیان شدند.»[۱۳]

در این رابطهٔ تثلیثی علاوه بر اسطورهٔ گیاه پیکری و الگوی نسب‌شناسی نباتی در روایت آفرینش انسان، جلوه‌های قداست گیاهان در قالب تناسخ (خصوصاً تناسخ تصویری) آشکار و مُبَرهن است. تناسخ تصویری از این رو که اعتقاد به تناسخ، جزء عقاید و باورهای دینی شاعران ایرانی نیست بلکه اسطورهٔ حلول روُح گیاهی در مرتبهٔ انسانی ـ چنان که در بخش رستاخیزِ آیینیِ نباتات، دربارهٔ تداوم حیات سیاوش در گیاه و مواردی از این قبیل مطرح گردید ـ خاطرهٔ ازلی هم ذات شدنِ انسان با گیاه (مهر گیاه)، حسّ زیبایی شناختی شاعر را برانگیخته و موجب خلق تصاویری در قالبِ نمادهای اندامی گردیده و صور خیال شاعران را متوجّه اَشکال نباتی نیز کرده است:

«من سردم است و می‌دانم / که از تمامی اوهام سرخ یک شقایق وحشی / جز

چند قطره خون / چیزی به جا نخواهد ماند.» (فروغ، ایمان بیاوریم، ص ۴۰۴)

در بخش نمادهای اِندامی نباتات بر آنیم تا شماری از نمادهای گیاهی که دلالت بر تشبیهات اندامی انسان دارند یا بر پایهٔ تشبیه و استعاره بر اندام‌ها دلالت یافته‌اند را با شواهدی چند از شعر فارسی بیان کرده و سیر تصویرگرایی اندامی نباتات را در شعر فارسی به تصویر کشیم.

اینک قسمتی از غزل خاقانی را که در آن تصاویر اندامی نباتی به گونه‌ای فشرده ترسیم شده است، برای تقریب ذهن خوانندگان به مطالب مندرج در این بخش می‌آوریم:

«به دو میگون لبِ پسته دَهَنت — به سه بوس خوشِ فندق شکنت
به حریر تن و دیبای رُخَت — به ترنجِ بَر و سیبِ ذَقَنَت
به دو نرگس، به دو سنبل، به دو گل — نوبر سروِ صنوبر فکنت
به نگین لب و طوقِ غَبَبَت — این زبرگ گل و آن از سمنَت
به می عبهری از سرخ گلت — به خوی عنبری از یاسمنت...
که مرا تا دل و جان است به جای — جای باشد زدل و جانِ مَنَت»

(خاقانی، دیوان، ص ۵۶۹ و ۵۶۸)

الف) نمادهای اندام

۱. گل (اَندام)

تعبیر گل اندام، از مواردی است که علاوه بر ظرافت‌های ادبی و تصویری آن، دلالت گیاهان بر اندام‌های انسانی را یادآور می‌شود:

«به یاد روی گلبوی گل اندام — همه شب خار وارم زیر پهلو»

(سعدی، غزلیات و قصاید، ص ۷۰۲)

«با یار شکر لب گل اندام — بی بوس و کنار خوش نباشد»

(حافظ، دیوان، ص ۲۲۰)

دیدی که چه گشت کار آن گل اندام — با آن همه وعده‌اش اشارت سوی جام»

(نیما، مجموعه اشعار، ص ۵۵۸)

۲. درخت (اندام)

«یکی درختِ گل اَندر میانِ خانهٔ ماست   که سروهای چمن پیش قامتش پَستند»

(سعدی، غزلیات، ص ۳۳۵)

«چون ترا می‌نگرم / مثل این است / که از پنجره‌ای / تکدرختم را، سرشار از برگ / در تب زرد خزان می‌نگرم / مثل این است که تصویری را / روی جریان‌های مغشوش آب روان می‌نگرم» (فروغ، تولّدی دیگر، ص ۲۸۳)

«باغی که تو تنها درختِ آنی / و بر آن درخت گلی است یگانه که تویی»

(شاملو، آیدا در آینه، ص ۷۱)

۳. ساقهٔ گیاه (اندام)

«روی خاک ایستاده‌ام با تنم که مثل ساقهٔ گیاه / با دو آفتاب و آب را / می‌مکد که زندگی کند / بارور زمیل / باروَر زدرد» (همان، ص ۲۸۸)

«نازک آرای تنِ ساقِ گلی که به جانش کِشتم و به جان دادمش آب ای دریغا به بَرَم می‌شکنند» (نیما، مجموعه اشعار، ص ۴۴۴)

نمادهای ابرو

۱. سنبل (ابرو)

ابرو در مقام تشبیه به سنبل مانند شده است:

«از گل رخسار او سر سبز دیدم باغ خویش   زابروی چون سنبل او پخته دیدم نانِ خویش»

(مولوی، غزلیات شمس، ص ۴۸۸)

«ای گلشن روی تو زدی ایمن و فارغ   وی سنبل ابروی تو ایمن زدرودن»

(همان، ص ۷۱۲)

نمادهای انگشت و سرانگشت

۱. شاخه‌های درخت (انگشت)

در شعر فرخی شاخ رز به انگشت لاغر و نزار تشبیه شده است:

«هر برگی از او گونهٔ رخسار نژندی است
هر شاخی از او صورت انگشت نزاری است»

(فرخی، دیوان، ص ۲۳)

همچنین در شعر معاصر از شاخه‌های درخت به انگشت تعبیر شده است:

«با چه عشق و به چه شور / فوّاره‌های رنگین کمان نشا کردم / به ویرانهٔ رباط نفرتی /که شاخساران هر درختش / انگشتی است که از قعر جهنم / به خاطره‌ای اهریمن شاد / اشارت می‌کند» (شاملو، آیدا در آینه، ص ۶۸)

۲. فندق (سرانگشت)

در شاهنامه فندق استعاره از سرانگشتان خضاب کرده است:

«به مشکین کمندانـدر افکند چنگ　　به فندق گلان را به خون داد رنگ»

(فردوسی، ج ۲، ص ۱۳۷)

نمادهای بَر (سینه)

۱. سَمَن و نسرین (بَر)

نسرین و سَمَن به لحاظ سفیدی، نمادِ سینهٔ «بَر» معشوق دانسته شده:

«او سمن سینه و نوشین لب و شیرین سخن است
مشتری عارض و خورشید رخ و زهره لقاست»

(فرخی، دیوان، ص ۲۶)

«بنفشه زلفی، نسرین بری، سمن بوئی　　که ماه را بر حُسنَش نماند بازاری»

(سعدی، قصاید و غزلیات، ص ۸۲۲)

«مرا دلی است گرفتار عشق دلداری　　سَمَن‌بَری، صنمی، گُلرخی جفاکاری»

(سعدی، همان، ص ۸۲۲)

۲. اَنار (بَر)

«چون کدو جانش زدانش تـهی و فکـرت   بــر چــون نـار بـیاگـنده زمـلعونی»

(ناصر خسرو، دیوان، ص ۳٦۷)

نمادهای بناگوش

۱. گل بادام (بناگوش)

در شعر فرخی گل بادام به اعتبار سپیدی به بناگوش نیکوان مانند شده است:

«چون بنا گـوش نـیکوان شـد بـاغ   از گــل سـیب و از گــل بــادام»

(فرخی، دیوان، ص ۲۲۷)

۲. برگِ گل (بناگوش)

«آن بــرگِ گـل است یـا بـناگـوش   یــا سـبزه بـه گـرد چشـمهٔ نـوش»

(سعدی، دیوان، ص ۷۳۳)

۳. سیسنبر (بناگوش)

«چو چغز گشت بناگوش چو سیسنبر تو

چند تازی پس این پیرزن زشتِ چـغاز»

(ناصر خسرو، ص ۱۱۱)

۴. لاله (بناگوش)

«شــوخی شکــر الفــاظ و مـهی لاله بـناگـوش

ســروی ســمن انــدام و بُـتی حـور سـرشتی»

(سعدی، دیوان، ص ٦٦۷)

۵. سوسن (بناگوش)

«اَیــا ســوسن بــناگـوشی کـه داری   به رشکِ خویشتن هـر سـوسنی را»

(رودکی، دیوان، ص ٦۷)

نمادهای پا (ساق)

۱. گیاه (ساق پا)

«مار دیدی در گیاپیچان کنون در غارِ غم
مار بین پیچیده در ساقِ گیا آسای من»

(خاقانی، دیوان، ص ۳۲۱)

۲. ساقه (رانِ پا؛ ساقِ پا)

«جویباری... رانِ سبزِ ساقه‌ها را می‌گوشد، عطرِ بکر بوته‌ها را می‌ربود»

(فروغ، تولدی دیگر، ص ۳۳۷)

«من به جفت‌گیری گل‌ها می‌اندیشم / به غنچه‌هایی با ساق لاغرکم خون»

(همان، ایمان بیاوریم، ص ۴۰۰)

نمادهای پستان

ترنج (پستان)

در ادب فارسی ترنج به سبب شکل خاص خود به پستان تشبیه شده است:

«بنگر به ترنج ای عجبی دارکه چون است
پستانی سخت است و درازست و نگون است»

(منوچهری، دیوان، ص ۱۵۳)

«به حریر تن و دیبای رخت   به ترنجِ بر و سیب ذقنت»

(خاقانی، دیوان، ص ۵۶۸)

۳. نارنج (پستان)

«درین بستان مرا گوخیز و بستان   ترنج غبغب و نارنج پستان»

(نظامی، خسرو و شیرین، ص ۳۲۹)

۴. بوته (پستان)

فروغ فرخزاد، پستان را به اعتبار برجستگی آن به بوته تشبیه می‌کند:

«معشوق من / انسان ساده‌ای است / انسان ساده‌ای که من او را در سرزمین شوم عجایب / در لابلای بوتهٔ.... هایم پنهان نموده‌ام (فروغ، تولدی دیگر، ص ۳۴۹)

۵. انار (پستان)

«سوی راست پستان چونان چون زنان بسان یکی نار بر پرنیان»

(فردوسی، شاهنامه، ج ۷، ص ۷۴)

«رُخانش چو گلنار و لب نار، دان ز سیمین بَرَش رُسته دو ناردان»

(همان، ج ۱، ص ۱۵۷)

همچنین نیما صفت نارین (اَناری) را برای پستان معشوق ذکر می‌کند:

«بر سینه‌ی سوزانش نارین پستان همچنانی که جدا از تن جان»

(نیما، مجموعه اشعار، ص ۳٦۷)

نمادهای پنجه

۱. لاله (پنجه خضاب شده)

«لاله میان گشت بخندد همی ز دور چون پنجهٔ عروس به حنّا شده خضیب»

(رودکی، دیوان، ص ۶۹)

۲. پیچک (پنجه)

و احمد شاملو از شاخهٔ پیچک به پنجه تعبیر کرده است:

«پنجه می‌ساید بر شیشهٔ در شاخ یک پیچک خشک / از هراسی که زجایش نَرُباید توفان» (شاملو، هوای تازه، ص ۴۳)

نمادهای پوست

۱. پوستِ ترنج (پوستِ تن جذامیان)

«تا که ترنج را خزان شکلِ جذام داد تر

در یَرَقان شده است رَز، همچو ترنج از اَصفری»

(خاقانی، همان، ص ۴۲۹)

«مجذوم چون ترنج است، اَبرص چو سیب دشمن
کش جوهر حسامت معلول کرد گوهر»
(همان، ص ۱۹۴)

نمادهای چانه

۱. سیب (چانه)

در سنّت ادبیِ شعر فارسی در موارد بسیاری سیب و بِه، نماد چانه و زنخدان قرار گرفته است و این به دلیل آن است که در قدیم فرو رفتگی چانه را از عناصر زیبایی می‌پنداشتند و سیب و بِه نیز دارای چنین خصوصیتی هستند:

«وین زنخدان به سیب ماندراست اگر از مشک خال دارد سیب»
(رودکی، دیوان، ص ۵۱۵)

«موکّل کرده بر هر غمزه غنجی زنخ چون سیب و غبغب چون ترنجی»
(نظامی، خسرو و شیرین، ص ۵۱)

«گفت: سعدی خیالِ خیره مبند سیبِ سیمین برای چیدن نیست»
(سعدی، قصاید و غزلیات، ص ۱۸۸)

«دانی حیاتِ کشتهٔ شمشیر عشق چیست
سیبی گزیدن از رخِ چون بوستان دوست»
(سعدی، همان، ص ۱۵۵)

«ببین که سیب زنخدان تو چه می‌گوید هزار یوسف مصری فتاده در چه ماست»
(حافظ، ص ۳۴)

«سیب زنخ چو دیدی می‌دان درخت سیب بهر نمونه آمد این نیست بهر خورد»
(مولوی، غزلیات شمس، ص ۳۵۱)

«از آن باغ است این سیب زنخدان قناعت بر یکی تفّاح تاکی»
(مولوی، غزلیات شمس، ص ۹۸۶)

«بِه است آن یا زَنَخ یا سیبِ سیمین لب است آن یا شکر یا جانِ شیرین»
(سعدی، قصاید و غزلیات، ص ۶۹۶)

«روزی به زنخدْانَت گفتم بـهِ سیمینی   گفت اَر نظری داری ما را بِه اَزین بینی»

(سعدی، همان، ص ۹۱۰)

«بـیمارِ فـراق بِـه نـباشد   تابو نکـند بِـهِ زنـخدان»

(همان، ص ۶۵۷)

۲. نسرین (چانه)

همچنین چانه (زنخ) در سپیدی به نسرین تشبیه شده است:

«نسرین زنخ صنم چه کنم اکنون   کز عارضین چو خوشهٔ نسرینم»

(ناصر خسرو، دیوان، ص ۱۳۴)

۳. نرگس (چانه)

نرگس نیز در مقام تشبیه به چاه زرّینی (چاه زنخدان) مانند شده که مراد از آن، فرو رفتگی چانه است:

«نـــرگسِ تـــازه مـــیان مــرغزار   همچو در سیمین زنخ زرّین چَهی»

(منوچهری، دیوان، ص ۱۴۹)

«نرگس تازه چو چاه ذقنی شد به مثل   گـر بـود چـاه زدینار وز نـقره ذقـنا»

(همان، ص ۱)

۴. سمن (چانه)

و سمن در سپیدی به چانه تشبیه می‌شود:

«در زنخدانِ چمن سیمین چاهی کـندند   بر سرِ نـرگس مـخمور طِـلی پـیوندند»

(منوچهری، دیوان، ص ۱۸۹)

نمادهای چشم

۱. نرگس (چشم)

گل نرگس از نمادهای بارز و مکرّر نباتی برای چشم است و در بیشتر مـوارد

نرگس به اعتبار شباهتش به چشم، استعاره مصرّحه از چشم معشوق است و گاهی نیز مطلقاً نماد چشم واقع می‌شود ازینروست که گاهی نرگس به نابینایی هم متّصف می‌گردد:

«زیر گل شکفته نخواهد گشاد نرگس دو چشم خویش از خواب خمار»

(فرخی، دیوان، ص ۹۵)

«چه گفت نرگس؟ گفت ای زچشم دلبر دور غم دو چشمش بر چشم‌های من بگمار»

(فرخی، دیوان، ص ۱۵۸)

«چو نرگس شود باز چون چشم باز شود پای بط بر چنار آشکار»

(ناصر خسرو، دیوان، ص ۳۵۴)

«چشم نرگس به باغ‌ها در باز لیک بیگانه از نشیب و فراز»

(سنایی، حدیقة الحقیقة، ص ۳۴۲)

«بشکفت لاله چون رخ معشوقان نرگس بسان دیدهٔ شیدا شد»

(ناصر خسرو، دیوان، ص ۳۳۹)

«شب از نرگسش قطره چندی چکید سحر دیده برکرد و عالَم بدید»

(سعدی، بوستان، ص ۹۴)

«چشم نرگس کور شد بازش بساخت حلق نی ببرید و بازش خود نواخت»

(مولوی، مثنوی، دفتر دوم، بیت ۳۹۱۶)

«ذکر حق کن بانگ غولان را بسوز چشم نرگس را ازین کرکس بدوز»

(همان، بیت ۷۵۴)

«نرگسِ چشم خمار همچو جان آخِر اعمش بین و آب از وی چکان»

(مولوی، مثنوی، دفتر چهارم، بیت ۱۶۰۵)

«گرچه نرگس نگران است به باغ از چمن نرگس‌تر را چه خبر»

(مولوی، غزلیات شمس، ص ۴۳۹)

«کس به دور نرگست طرفی نَبَست ازعافیت
به که نفروشند مستوری به مستان شما»

(حافظ، دیوان، ص ۱۸)

«نرگس و گل را که نابینا شوند از جوردی
عدل پروردین نگر تا چون همی بینا کند»
(ناصر خسرو، دیوان، ص ۳۸۸)

در شعر نیما نیز نرگس مظهر زبان آوری و چشم به راه بودن است:

«در خموشی زبان آور اگر بر سرِ ساحل پیداست
نرگس مخمور است که زتنها شدنش چشم براست»
(نیما، مجموعه اشعار، ص ۳۷۵)

۲. نیلوفر (چشم)

گل نیلوفر به اعتبار این که هنگام روز گلبرگهایش باز می‌شود و با غروب خورشید بسته می‌گردد مظهر چشم قرارگرفته است:

«چشم نیلوفر چوچشم ماندگان در خواب شد
تا نم نیسان دو چشم لاله را بیدار کرد»
(فرخی، دیوان، ص ۴۲۷)

۳. برگ (چشم)

همچنین در شعر سعدی، چشم به برگ تشبیه شده است:

«برگِ‌تر خشک می‌شود به زمان   برگ چشمان ما همیشه تراست»
(سعدی، غزلیات، ص ۱۰۲)

«برگ چشمم می‌نخوشد در زمستان فراقت
وین‌عجب کاندر زمستان برگ‌های تَر بخوشد»
(سعدی، دیوان، ص ۵۵)

۴. بادام (چشم)

و در مواردی نیز بادام مظهر چشم است:

«در هیچ بوستان چو تو سروی نیامدست   بادام چشم و پسته دهان و شکر سخن»
(سعدی، قصاید و غزلیات، ص ۶۷۹)

«زبادام‌تر آب گل برانگیخت گلابی بر گل بادام می‌ریخت»

(نظامی، خسرو و شیرین، ص ۱۷۰)

۵. پسته (چشمِ به خون نشسته)

«از نشترت سلاح دوبادام گاهِ جنگ چشمم چو پسته پُر رگ خونین ز نشترت»

(خاقانی، دیوان، ص؟)

«آن نرگس مخمور تو گلگون چون است بادامِ تو پسته‌وار پُر خون چون است»

(همان، ص ۷۱۰)

نمادهای خال

۱. جو (خال)

همچنین خاقانی، خال را از نظر کوچکی و کم مقداری به جو تشبیه کرده است:

«آن خال جو سنگش ببین و آن روی گندم گون نگر

در خاک راه او مرا جو جودلی پر خون نگر»

(خاقانی، دیوان، ص ۶۲۰)

«مرا گر خال گندمگونت جوجو می‌کند گوکن

من آن جو سنگ خالت را به صد جان می‌خرم باری»

(همان، ص ۶۹۲)

۲. داغ لاله (خال)

و نیز او خال مشکین معشوق را به دانه‌های سیاه درون گلبرگ‌های لاله (داغ لاله) تشبیه کرده است:

«لعلت چو شکوفه عقد پروین دارد روی تو چو لاله خال مشکین دارد»

(همان، ص ۷۱۵)

سعدی نیز خال معشوق را دانه‌ای می‌داند که عاشق را به دام می‌اندازد:

«من همان روز که آن خال بدیدم گفتم بیمِ آن است بدین دانه که در دام اُفتم»

(سعدی، قصاید و غزلیات، ص ۵۴۲)

«دامِ دل صاحبنظرانت خمِ گیسوست   و آن خالِ بناگوش مگر دانهٔ دام است»
(همان، ص ۱۲۰)

نماد خطِّ سبز صورت

۱. خط بنفشه

همچنین خط بنفشه، تشبیهی است برای خطِ سبز صورت:

«زروی ساقیِ مهوش گلی بچین امروز   که گرد عارض بستان خط بنفشه دمید»
(حافظ، همان، ص ۳۲۳)

«کنون زسنگ بنفشه دمد عجب نبود   اگر بنفشه دمد زیر عارض جانان»
(فرخی، دیوان، ص ۲۵۲)

۲. شمشاد (خط سبز صورت)

«هنوزش گرد گل نارسته شمشاد   زسوسن سرو او چون سوسن آزاد»
(نظامی، خسرو و شیرین، ص ۶۹)

۳. گیاه سبز (خط سبز صورت)

تا به فروردین گردد چو رخ و چو خط دوست
باغ وراغ از گل نورسته و از سبز گیاه»
(فرخی، دیوان، ص ۳۵۲)

۴. مرزنگوش (خط سبز صورت)

«زمرزنگوش خطِ نو دمیده   بسی دل را چو طرّه سر بریده»
(نظامی، خسرو و شیرین، ص ۹۴)

۵. سایهٔ درختان نارنج (خط سبز صورت)

در شعر خاقانی تصویر سایهٔ درختان نارنج بر حوض به خط سبز دلبر در چشمِ

عاشق مانند شده است:

«درختـان نـارنج را سـایه بـروی چو در چشم عاشق خطِ سبز دلبر»

(خاقانی، دیوان، ص ۸۸۳)

نمادهای خون

۱. گل سرخ (خون)

در شعر نیما یوشیج، گل نماد خون و جراحتی است کـه از کشت و کشـتار آشوبگران حاصل شده است

«سرزمین‌هایی دور / جای آشوبگران / کارشان کشتن و کشتار از هر طـرف و گوشه‌ی آن می‌نشانید بهارش گل با زخم جَسَدهای کسان»

(نیما، مجموعه اشعار، ص ۵۰۸)

«از بسی ریزش سنگِ حمقا به گل آرایـد از خـونم تـن»

(همان، ص ۳۸۵)

۲. بَقّم (بَقَم) (خون)

بقم (بکم) درختی است سرخ رنگ که رنگرزان از آن رنگ سرخ می‌گیرند (لغت نامه دهخدا، ذیل بَقَم):

«بَردُم طاووس ماه، بر سر هدهد کلاه بررُخِ دُرّاج گُل، بـر لبِ طـوطی بَـقَم»

(منوچهری، دیوان، ص ۵۹)

در ذیلِ گل (صورت) نیز به شواهدی از شعر نیما مبنی بر این که گل را نماد خون و جراحت دانسته بود اشاره کردیم.

۳. ارغوان (خون)

«شب گوزن افکند گـویی شـاخش آنک در هـوا

خـونش از نـیلوفر چـرخ ارغـوان انگـیخته»

(خاقانی، دیوان، ص ۳۹۴)

«از روی‌ها بروید گل‌های شنبلید بر تیغ‌ها بخندد گل‌های ارغوان»

(فرخی، دیوان، ص ۳۳۰)

۴. انگور (خون)

«تا که می‌شد خون من انگوروار سال‌ها انگور دل را می‌فشرد»

(مولوی، غزلیات شمس، ص؟)

«من به یک خانه می‌اندیشم / با نفس‌های پیچک هایش رخوتناک / و تنی پر خون چون خوشه‌ای از انگور» (فروغ، تولدی دیگر، ص ۳۳۲)

نمادهای دست

۱. گلبرگ‌های لاله، شاخه‌های سرو، چنار، برگ سوسن و... (دست)

در ادب فارسی، گلبرگ‌های لاله و برگ و شاخه‌های درختانی چون سرو و چنار و نیز برگ سوسن و ...، مظهر و نماد دست قرار گرفته است:

«لاله میان کشت بخندد همی زدور چون پنجهٔ عروس به حنّا شده خضیب»

(رودکی، دیوان، ص ۵۱۵)

«برداشت تاج‌های همه تارکِ سمن برداشت پنجه‌های همه ساعد چنار»

(منوچهری، دیوان، ص ۳۹)

«تا برآمد جامهای سرخ مُل بر شاخ گل

پنجه‌های دست مردم سر فرو کرد از چنار»

(فرخی، دیوان، ص ۱۷۵)

«شاخ چنار گویی حلوای عید زد کالوده ماند دست به آب معصفرش»

(خاقانی، دیوان، ص ۲۲۲)

«ناگهان اندر رسید از یک طرف آن سروما

تا که بیخود گشت باغ و دست بر هم زد چنار»

(مولوی، غزلیات شمس، ص ۴۲۶)

«چو شاخ برهنه بر آریم دست که بی برگ ازین بیش نتوان نشست»

(سعدی، بوستان، ص ۱۹۶)

«چون درخت از زیر خاکی دست‌ها بالاکنم

در هوای آن کسی کزوی هوا بشناختم»

(مولوی، غزلیات شمس، ص ۶۰۲)

«بر زبان بیخ، گِل مُهری نهد شاخ دِست و پا گواهی می‌دهد»

(مولوی، مثنوی، دفتر پنجم، بیت ۲۰۸۵)

«بلبل چو مطرب دف زنی برگ درختان کف زنی

هر غنچه گوید چون منی باشد خوشی کشی‌تری»

(مولوی، غزلیات شمس، ص ۹۰۴)

«دست و لب زیر حکم مُبدع کل پنجهٔ سرو ساز و غنچهٔ گل»

(سنایی، حدیقة الحقیقه، ص ۱۶۷)

«طاوس میان باغ دَمان و کَشی کُنان

چنگش چو برگ سوسن و پایش چو برگِ نی»

(منوچهری، دیوان، ص ۱۳۴)

«دست فشانم چو شجر چرخ زنان همچو قمر

چرخ من از رنگ زمین پاک‌تر از چرخ سما»

(مولوی، غزلیات شمس، ص ۶۵)

۲. اَرغوان (دست)

در شعر فرخی دست زینت بستهٔ زیبارویان به ارغوان تشبیه شده است:

«ارغوان بینی چو دست نیکوان پردستبند

شاخ گل بینی چو گوش نیکوان پرگوشوار»

(فرخی، دیوان، ص ۱۰۷)

۳. برگ گل (کفِ دست)

همچنین در شعر اخوان، کف دست به برگ گل تشبیه شده است:

«چون باده خورم با کف چون برگ گل خـویش

ای غـنچه دهـان سـاغر و پـیمانهٔ مـن بـاش»

(اخوان، ارغنون، ص ۴۷)

«بَـتول از خـنده مـروارید پـاشید دو کف چون برگ گل بر چهره سائید»

(اخوان، ارغنون، ص ۲۴۶)

۴. ساقه و شاخه (دست)

در شعر منوچهری دست به شاخهٔ خیزران مانند شده است:

«مـی زعـفری خـور ز دستِ بـتی کـه گـویی قـضیبی است از خـیزران»

(منوچهری، دیوان، ص ۶۸)

در شعر فروغ فرخزاد از دست به ساقهٔ سبز نوازش تعبیر شده است:

«دستِ مرا که ساقهٔ سبز نوازش است / با برگهای مُرده هم آغوش می‌کنی»

(فروغ، تولدی دیگر، ص ۲۹۵)

و نیز شاخه به دست‌های دراز تشبیه شده است:

«در تمام طول تاریکی / شاخه‌ها با آن دستانِ دراز / که از آن‌ها آهی شهوتناک سوی بالا می‌رفت»

(فروغ، همان، ص ۳۲۳)

۵. لاله (دست)

لاله نیز به اعتبار شکل خاص خود مظهر دست دانسته شده و دستک زن خوانده شده است:

«لاله‌ها دسـتک زنـان و یـاسمین رقصان شـده

سوسنک مستک شده گوید چه باشد خود سمن»

(مولوی، غزلیات شمس، ص ۷۴۵)

۶. شکوفهٔ بادام (دست)

«بادام چون شکوفه ببارد به روزباد چون دست رادِ احمد عبدالصّمد بود»

(منوچهری، دیوان، ص ۲۷)

۷. سبزه (دست)

مهدی اخوان ثالث تعبیر «دستِ نرمِ سبزه‌ها» را جهت ایجاد رابطهٔ همانندی سبزه به دستِ نرم خلق کرده است :

«وَر زمین ـ گهوارهٔ فرسودهٔ آفاق / دستِ نرمِ سبزه‌هایش را به پیش آرد / تا که سنگ از ما نهان دارد / چهره‌اش را ژرف بشخاییم»

(اخوان، آخرِ شاهنامه، ص ۸۳ و ۸۲)

۸. نهالِ نازک (دست)

«نگاه کن چه فروتنانه برخاک می‌گستَرَد / آن که نهالِ نازکِ دستانش از عشق خداست»

(شاملو، ابراهیم در آتش، ص ۵۷)

نماد بازو

۱. شاخه پیچک (بازو)

فروغ بازوانِ معشوق را به شاخهٔ پیچک تشبیه می‌کند:

«پیچید همچو شاخهٔ پیچک به پیکرت / آن بازوان سوخته در باغِ زردِ ماه»

(فروغ، اسیر، ص ۳۲)

نمادهای دل (قلب)

۱. صنوبرَ (دل)

صنوبر نیز به دلیل شکل مخروطی خود، نماد دل (قلب) قرار گرفته است:

«دل صنوبریم همچو بیدلرزان است زحسرتِ قد و بالای چون صنوبر دوست»

(حافظ، دیوان، ص ۸۶)

۲. انار (دل و دهان)

و خاقانی انار را نماد دل و دهان می‌داند:

«نار همه دل و دهن، دل همه خون عاشقی
سیب همه رخ و ذقن رخ همه خال دلبری»

(خاقانی، دیوان، ص ۴۲۹)

«دلی کان نار شیرین کار دیده زحسرت گشته چون نار کفیده»

(نظامی، خسرو و شیرین، ص ۸۱)

در شعر سپهری نیز تشبیه مضمرِ دل به دانه‌های انار جالب توجه است:

«من اَناری را می‌کُنم دانه / به دل می‌گویم / خوب بود این مردم، دانه‌های دلشان پیدا بود» (سپهری، هشت کتاب، ص ۳۴۳)

۳. غنچه (قلب)

در شعرِ شاملو، قلب به اعتبار شکل خود به غنچه تشبیه شده است:

«باید می‌گذاشتند غنچهٔ قلبمان را بر شاخه‌های انگشت عشقی بزرگ‌تر بشکوفانیم» (شاملو، هوای تازه، ص ۲۲۵)

«دل بسان غنچه پُر خون داشت امّا لب چون گل خندان»

(اخوان، زندگی می‌گوید، ص ۱۸۹)

نمادهای دهان

۱. پسته (دهان، خنده، بوی دهان)

همچنین پسته به اعتبار شکل خود نمادِ دهان و خندیدن قرارگرفته است:

«رنگ به سبزی زند چهره او رامگر سوی برون دادرنگ پستهٔ خندان او»

(خاقانی، دیوان، ص ۳۶۳)

«طوطی شکر شکستن دیگر رواندارد گر پسته‌ات ببیند وقتی که در کلامی»

(سعدی، قصاید و غزلیات، ص ۸۷۵)

«در هیچ بوستان چو تو سروی نیامده است
بادام چشم و پسته دهان و شکر سخن»
(سعدی، همان، ص ۶۷۹)

«آی خنده خنده خنده / رسیدی به عرض بنده.... پستهٔ‌ی خندون می‌خندید»
(شاملو، در آستانه، ص ۸۳)

۲. خرما (دهان)

خرما به لحاظ شیرین سخنیِ معشوق به دهان تشبیه شده است:

«نه شیرین خود همه خرما دهانی	ندارد لقمه‌ای بی استخوانی»
(نظامی، خسرو و شیرین، ص ۳۴۸)

۳. شکر (دهان و خنده)

در شعر فارسی شکر نماد شیرینی است و دهان خندهٔ و معشوق به لحاظِ شیرینی و حلاوت به شکر تشبیه می‌شود:

«طوطیان دیدم و خوش‌تر زحدیثت نشنیدم
شکر است آن لب و دندان و دهانی که تو داری»
(سعدی، غزلیات، ص ۸۲۵)

«دهان پُر شکرت رامَثَل به نقطه زنند
که روی چون قمرت شمسه‌ای است پرگاری»
(همان، ص ۸۲۰)

«هر چه زان تلخ‌تر بخواهی گفت	شکّرین است از آن دهان گفتن»
(همان، ص ۶۷۷)

شاید که آستینت بر سر زنند سعدی	تا چون مگس نگردی گرد شکر دهانان»
(سعدی،همان، ص ۶۷۰)

«نازنینی به روی دلبندی	رو به مردم زده شکر خندی»
(نیما، مجموعه اشعار، ص ۱۹۲)

«گر تو شکر خنده، آستین نفشانی هر مگسی طوطیی شوند شکر خا»

(سعدی، غزلیات، ص ۵)

اخوان ثالث نیز تعبیر گل به شکّر انداختن را با ایهام به گلشکر که مصرف طبّی دارد، به معنی حلاوتی دانسته است که از بوسه حاصل می‌شود:

«وآنگه به کنار آن پَری لختی لب بر لب و گل به شکّر اندازم»

(اخوان ثالث، ارغنون، ص ۱۱۹)

۴. انار (دهان)

فرخی لبان معشوق را به نار کفیده همانند می‌کند:

«دو لب: چو نار کفیده، چو برگ سوسن زرد
دورُخ: چو نار شکفته، چو برگ لالهٔ لال»

(فرخی، دیوان، ص ۲۱۶)

دانهٔ نار در این بیت از خاقانی نهاد دهانِ کوچک واقع شده است و فقّع شکرین هم استعاره از خنده است:

«ساقی آرد گه خمار شکن فقع شکّرین زدانهٔ نار»

(خاقانی، دیوان، ص ۱۹۶)

«زلفِ تراجیم که کرد؟ آن که او خال ترا نقطهٔ آن جیم کرد
وان دهن تنگ تو گویی کسی دانگگی نار به دونیم کرد»

(رودکی، ص ۴۲)

و خنده برای انار صفتی انسانی است:

«آی خنده خنده / رسیدی به عرض بنده... / انارِ گلگون می‌خندید»

(شاملو، در آستانه، ص ۸۳)

۵. لاله (دهان)

«عروسی پر نگار و نقش بودی رخ از گلنار و از لاله دهانت»

(ناصر خسرو، دیوان، ص ۲۱۶)

«مست سرودِ خوش نسل جوان چون چمنی لاله گشوده دهان»

(اخوان، ارغنون، ص ۲۶۲)

۶. بوی لادن (بوی دهان)

«باد بهشت می‌گذرد یا نسیم باغ یا نکهت دهان تو یا بوی لادن است»

(سعدی، ص ۴۳۹)

نمادهای رَگ

۱. شاخه (رگ)

«و آیینهٔ مهتاب در جانش با شاخهٔ نازک رگهایش شکست»

(شاملو، لحظه‌ها و همیشه‌ها، ص ۴۸)

۲. ساقه، آوندهای گیاهی (رگ)

«زندگی‌اش در رگ‌های گیاه بالا می‌رفت» (سپهری، هشت کتاب، ص ۱۱۲)

«رگ‌های درخت / از زندگیِ گمشده‌ای پُر بود» (همان، ص ۱۱۶)

«چون زاده شدم... رگانم به ساقهٔ نیلوفر، دستانم به پنجه اَفرا می‌مانست»

(شاملو، لحظه‌ها و همیشه‌ها، ص ۲۶)

نمادهای زبان

۱. سوسن (زبان)

سوسن نیز به دلیل تیزی گلبرگهایش غالباً نماد زبان است:

«از زبان سوسن آزاده‌ام آمد به گوش

کاندرین دیر کهن کار سبکباران خوش است»

(حافظ، دیوان، ص ۶۲)

«گوش آن کس نوشد اسرار جلال کاو چو سوسن صد زبان افتادو لال»

(مولوی، مثنوی، دفتر سوم، بیت ۲۱)

«بس که بودم چون گل و نرگس دو روی و شوخ چشم
بـازیک چـندی زبـان در کـام چـون سـوسن کشـم»
(سعدی، قصاید و غزلیات، ص ۹۹۱)

«بسان سوسن اگر ده زبان شـود حـافظ چو غنچه پیش تواش مهر بر دهن باشد»
(حافظ، دیوان، ص ۲۱۶)

۲. خوشه و برگ (زبان)

همچنین چنانکه در بخش نمادهای تصویری و توصیفی گیاه و درخت اشاره خواهیم داشت خوشه و برگ نیز نماد زبان هستند:

«چو خوشه چند شوی صد زبان نـمی‌خواهـی
کـه یک زبـان چـو تـرازو بُـوی بـه روزِ جـزا»
(خاقانی، دیوان، ص ۸)

«نُـــه ســپهر از بـرای مـرثیتش ده زبان چون درختِ گـندم شـد»
(همان، ص ۵۳۹)

(لازم به یادآوری است که درینجا مراد خاقانی از درختِ گندم، خوشهٔ گندم است.)

«این برگ چون زبان‌ها وین میوه‌ها چو دل‌ها
دل‌هـا چـو رو نـماید قـیمت دهـد زبـان را»
(مولوی، کلیّات شمس، ج ۱، ص ۱۲۰)

از مظاهرِ دیگر زبان در شعر اخوان ثالث برگ است:

«بس بـرگک نـوروی سـرخ گـونه بـینی زِبَـرِ شـاخه چـون زبـان‌ها»
(اخوان، ارغنون، ص ۱۰۷)

«آنجا که قطره قطره چکد از زبانِ برگ...» (همان، زمستان، ص ۸۲)

۳. شاخه (زبان)

«هـر دم از شـاخِ زبـانم مـیوه‌ای تـر مـی‌رسد
بوستان‌ها رُست از آن تخمم که در دل کـاشتی»
(سعدی، کلیات، ص ۶۶۷)

۴. لاله (زبان)

«گر چه نکوست بخشش و لطف هوا و اَبر
شکر از زبان لالهٔ احمر نکوتر است»

(خاقانی، دیوان، ص ۷۷)

در شعر سعدی نیز لاله به صورت تلویحی به زبان، مانند شده و مظهر لالی دانسته شده است:

«چو بلبل آمدمت تا چو گل ثنا گویم   چو لاله لال بکردی زبان تحسینم»

(سعدی، قصاید و غزلیات، ص ٦٢٦)

نمادهای زلف

۱. سنبل (زلف)

در ادب فارسی سنبل مظهر زلف قلمداد می‌شود:

«سنبل به سان زلفی با پیچ و با عُقَد   زلف آن نکو بود که به پیچ و عُقد بُوَد»

(منوچهری، دیوان، ص ۲۹)

«زسنبل کرد بر گل مُشک بیزی   زنرگس بر سمن سیماب ریزی»

(نظامی، خسرو و شیرین، ص ۲۴)

«بتی دارم که گردگل زسنبل سایه بان دارد
بهار عارضش خطی به خون ارغوان دارد»

(حافظ، دیوان، ص ١٦١)

«تا ترا دیدم که داری سنبله بر آفتاب
آسمان حیران بماند از اشک چون پروین من»

(سعدی، قصاید و غزلیات، ص ٦۹۲)

۲. بنفشه (زلف)

چنانکه در اَبیات بالا مشاهده شد، سنبل نمادِ زلف است همچنین گاهی بنفشه

مظهر زلف قرار می‌گیرد:

«شاخ بنفشه بخش مرازان دو زلف تا دارم آن بنفشه زتو یادگار»

(فرخی، دیوان، ص ۹۶)

«بهار تازه اگر داردی بنفشه و گل ترا دو زلف بنفشه ست و هر دو رخ گلزار»

(فرخی، دیوان، ص ۶۰)

«باز در زلف بنفشه حرکات افکندندهن زرد خجسته به عبیر آگندند»

(منوچهری، دیوان، ص ۱۸۹)

«شاخ بنفشه چون سرِ زلفین دوست گشت

افکند نیلگون به سرش مِعْجَر کتان»

(منوچهری، دیوان، ص ۱۸۳)

«خم زلف بنفشهٔ دل جوی عود خام است رُسته بر لب جوی»

(سنایی، حدیقة الحقیقه، ص ۴۰۲)

«زلف تو بنفشه را غلامی فرمود زین روی بنفشه حلقه درگوش نمود»

(خاقانی، دیوان، ص ۷۱۶)

«بنفشه زلفی، نسرین بَری، سمن بویی که ماه را بَرِ حُسنَش نماند بازاری»

(سعدی، قصاید و غزلیات، ص ۸۲۲)

«هر جا که بنفشه‌ای ببینم گویم مویی زسرت باد به صحرا برده است»

(سعدی، دیوان، ص ۷۴۳)

«بنفشه طرّهٔ مفتول خود گره می‌زد صبا حکایت زلف تو در میان انداخت»

(حافظ، دیوان، ص ۲۵ و رک ص ۲۵۹)

«در سورمهی بنفشه موئی کی شرط بود که نو بمویی»

(مولوی، غزلیات شمس، ص ۱۰۱۷)

«زبنفشه تاب دارم که ززلف او زند دم توسیاه کم بها بین که چه در دماغ دارد»

(حافظ، همان، ص ۱۵۷)

«گل شکفته شد وکوه وکنار را فراگرفت

بنفشه زلف تابدارش را به معرض تماشا گذاشت»

(نیما، مجموعه اشعار، ص ۶۴۱)

۳. شمشاد (زلف)

«زلف تو مشک سیاه جَعد تو شمشادِ تر   قد تو سرو بلند و روی تو ماه تمام»

(فرخی، ص ۲۳۶)

منوچهری شمشاد را آراسته به زلف دانسته یا به زلف تشبیه کرده است:

«روی گل سرخ بیاراستند   زلفکِ شمشاد بپیراستند»

(منوچهری، دیوان، ص ۱۶۱)

«دِرع بُش، آتش جبین، گنبد سرین و آتش کِتف

مُشک دم، عَنبر خوی و شمشاد موی و سرویال»

(منوچهری، دیوان، ص ۲۱۲)

۴. شاخ‌های مورد (زلف)

همچنین گاهی در مقام تشبیه، گیسوان به شاخه‌های مورد مانند شده‌اند:

«نرگس همی در باغ در چون صورتی از سیم و زر

وان شاخه‌های موردِتر چون گیسوی پرغالیه»

(منوچهری، دیوان، ص ۱۰۱)

۵. ریحان (زلف)

«هر یک بر سر بساط مورد نهاده   روش می سرخ و زلف و جعدش ریحان»

(رودکی، دیوان، ص ۱۰۰)

«گیسوی من به سوی من نَدوریحان است

گر به چشم تو همی تافته مار آید»

(ناصر خسرو، ص ۱۶۲)

۶. خوشه (زلف)

در بیان خاقانی خوشه نمادِ گیسوی بافته است:

«گیسوان بافته چون خوشه چه دارید هنوز
بند هر خوشه که آن بافته‌تر بگشایید»
(خاقانی، دیوان، ص ۱۶۱)

«گیسو چو خوشه بافته و زبهر عید وصل
من همچو خوشه سجده کنان پیشِ عرعرش»
(خاقانی، ص ۲۲۴)

سعدی، موی معشوق را به خوشه تشبیه کرده است:
«مویت از پس تا کمر گه خوشهٔ بر خرمن است
زینهار آن خوشه پنهان کن که خرمن می‌بری»
(سعدی، قصاید و غزلیات، ص ۸۳۳)

۷. خوشهٔ عنب (زلف)

فرّخی نیز زلف را بخوشهٔ عنب مانند کرده است:
«آنکه زلفش چو خوشهٔ عنب است   لبش از رنگ همچو آب عنب»
(فرخی، دیوان، ص ۱۵)

۸. برگ‌های بید و کاج (زلف)

«پر از حلقه شد زفلک مشک بیدش   پر از دُرّ شهوار شد گوشوارش»
(ناصر خسرو، دیوان، ص ۳۳۵)
برگ‌های درخت بید و درخت کاج نیز در شعر معاصر نماد گیسو قرار گرفته‌اند:
«رقص رشته‌های گیسوانِ من بر آن   همچو رقص شاخه‌های بید در کف نسیم»
(فروغ، عصیان، ص ۲۶۰)

«پاکیزه برف من... آرام می‌بارید... بر گیسوان کاج های پیر»
(فروغ، تولدی دیگر، ص ۲۷۷)
فروغ فرخزاد، رقص گیسوانِ خود را به رقصِ شاخه‌های بید مانند می‌کند و اخوان ثالث از برگ‌های بید به طُرّهٔ فروهشته تعبیر می‌کند:

«رقص رشته‌های گیسوانِ من بر آن / همچو رقص شاخه‌های بید در کف نسیم»
(فروغ، عصیان، ص ۲۶۰)

«و آن بیدبن که طُرّه فروهشته هر طرف / طرّه‌ی بلند خویش مُعقّد کند همی»
(اخوان ثالث، ارغنون، ص ۱۳۴)

۹. سیسنبر (زلف)

سیسنبر گیاهی خوشبوی به رنگ سبز است و در شعر فرخی نماد زلفِ تیره قرارگرفته است:

«زلف مشکین به روی بر پوشید   روی خود زیر کرد و زلف زبر
راست گفتی کسی نهان کرده‌ست   سمن تازه زیر سیسنبر»
(فرخی، دیوان، ص ۱۲۴)

۱۰. مرزنگوش (زلف)

«بر سرم یک دسته مرزنگوش بود   کرد مرزنگوش من سحرش سمن»
(ناصر خسرو، دیوان، ص ۱۶۰)

۱۱. عود الصّلیب (زلف)

«محراب قیصر کوی تو عید مسیحا روی تو   عود الصّلیبِ موی تو آبِ چلیپا ریخته»
(خاقانی، همان، ص ۳۷۸)

در تحفهٔ حکیم مؤمن تبریزی آمده است:
«فاوانیا یا عودالصّلیب به سطبری انگشتی است و چون بشکنند دو خط صلیبی از جوفِ او مشاهده می‌گردد ازین نظر آن را عودالصّلیب می‌گویند.»[۱۴]

۱۲. خزه (زلف؛ بوی زلف)

و در شعر نیما گیسو به خزه تشبیه شده است:
«و آن زنِ ... / کرده بود از من دیدار / گیسوانِ درازش ـ همچو خزه که بر آب /

دور زد به سرم / فکنید مرا / به زبونی و در تک و تاب»

(نیما، مجموعه اشعار، ص ۵۰۷)

احمد شاملو نیز گیسوی خیس معشوق را از لحاظ به هم ریختگی و بوی، به خزه تشبیه می‌کند:

آمد شبی برهنه‌ام از در چو روحِ آب / در سینه‌اش دو ماهی و در دستش آینه / گیسوی خیس او خزه بو، چون خزه به هم» (شاملو، باغ آینه، ص ۵۰)

۱۳. بوی سمن (بوی زلف)

همچنین بوی زلف در قلمرو تشبیهات گیاهی، بیشتر به بوی «سمن» مانند می‌شود:

«هم‌گلستان خیالم زتو پُر نقش و نگار هم‌مشام دلم از زلف سمن‌سای تو خوش»

(حافظ، دیوان، ص ۳۸۹)

۱۴. پنبه (موی سفید)

«همی زاد این دختر سر سپید پسر همچو فرتوت پنبه‌سران»

(منوچهری، دیوان، ص ٦٦)

۱۵. خوید (موی سفید)

خوید گندم و جو نارس را گویند و در شعر ناصر خسرو نمادِ سپیدی و بی رنگی موی است:

«بر سرم گیتی جو کشت و بر آورد خوید

بی گمان بدرود اکنونش که شد زرد جوم»

(ناصر خسرو، دیوان، ص ۴۳۰)

۱۶. کافور (موی سفید)

«به بالای سرو و چو خورشید روی چو کافور گردد گل سرخ موی»

(فردوسی، ج ۱، ص ۹۵)

نماد ستون فقرات

۱. ساقهٔ گل (ستون فقرات)

در شعر سپهری ساقهٔ گل (یاس) نماد ستونِ فقرات است:

«قطره‌ها در جریان... و زمان روی ستون فقرات گل یاس»

(سپهری، هشت کتاب، ص ۳۸۷)

نمادهای صورت

۱. گل (صورت)

از این میان گل (گل مطلق، گل‌سرخ) به دلیل کثرت زیبایی مظهرِ صورت و عارض قلمداد می‌شود:

«بیا ای ساقی گلرخ بیاور بادهٔ رنگین　　که فکری در درون ما از ین بهتر نمی‌گیرد»

(حافظ، دیوان، ص ۲۰۱)

«در چمن بادبهار ی زکنار گل و سرو　　به هواداری آن عارض و قامت برخاست»

(همان، ص ۳۲)

«آن قطرهٔ باران که فرو بارد شبگیر　　بر طرف چمن بر دوزُخ سرخ گل نار»

(منوچهری، دیوان، ص ۲۷)

«در "سوردار" دختری دیدم/ صورتِ او چون‌گل و قدّش چونخ باریک بود»

(نیما، مجموعه اشعار، ص ۷۴۹)

«بر گلِ رویِ تو چون بلبل مستم واله　　به رُخِ لاله و نسرین چه تمنّا دارم»

(سعدی، قصاید و غزلیات، ص ۵۷۱)

«در من این هست که صبرم زنکو رویان نیست

از گل و لاله گزیر است و ز گلرویان نیست»

(سعدی، غزلیات، ص ۱۰۴۰)

«قافیه‌های خوبی است می‌گفتم / خار این غمبوتهٔ محبوب من، این سخت / با گل روی شما از باغ خوشبختی»

(اخوان، دوزخ امّا سرد، ص ۲۸۶)

۲. لاله (صورت)

همچنین رخ در مقام تشبیه به لاله مانند شده است و لاله به اعتبار سرخی و زیبائی‌اش مظهر روی دانسته شده است:

«می هست و درم هست و تب لاله رخان هست
غم نیست وگر هست نصیب دلِ اعداست»
(رودکی، ص ۵۱۶)

«هر زمان جوری کند بر من به نو معشوق من
راضیم راضی به هرچ آن لاله رخ با ما کند»
(منوچهری، دیوان، ص ۲۵)

«هر چند که رنگ و بوی زیباست مرا
چون لاله رخ و چو سرو بالاست مرا»
(خیّام، رباعیات، ص ۹۹)

«چون لاله به نوروز قدح گیر به دست
با لاله رخی اگر ترا فرصت هست»
(خیام، ص ۲۷)

«کز روی به لاله می‌دهی رنگ وَز زلف به مُشک می‌دهی بوی»
(سعدی، قصاید و غزلیات، ص ۹۱۳)

«نک نشان لاله رویی لاله‌ای
بر رخ من زعفران و زعفران»
(مولوی، غزلیات شمس، ص ۷۳۱)

«بلبل سماع بر گل بُستان همی کند من بر گل شقایق رخسار می‌کنم»
(سعدی، قصاید و غزلیات، ص ۶۲۰)

«که نه بر نالهٔ مرغان چمن شیفته‌ام که نه سودای رُخ لالهٔ حَمرا دارم»
(همان، ص ۵۷۱)

«با چنین لاله رخان روح چرا نفزایید در چنین معصرهٔ غوره چرا افشارید»
(مولوی، غزلیات شمس، ص ۳۲۸)

«آوخ که سیاهیم به یک موی نماند وزلاله‌ی من رنگی در روی نماند»

(نیما، مجموعه اشعار، ص ۵۴۰)

۳. یاسمن (صورت)

یاسمن نیز به اعتبار سپیدی، مظهر صورت دانسته شده است:

«گـرفت خـواهـم زلفـین عـنبرین تـرا به بوسه نقش کنم بـرگ یـاسمین تـرا»

(رودکی، دیوان، ص ٦٦)

«بـا چـنین زلف و رخش بـادا نـظر بـازی حـرام

هــر کـه روی یـاسمین و جـعد سـنبل بـایدش»

(حافظ، دیوان، ص ۳۷۴)

«یا رب آن روی است یا برگ سمن یا رب آن قـدّست یـا سـروِ چـمن»

(سعدی، قصاید و غزلیات، ص ٦۵۲)

۴. نسرین (صورت)

نسرین گلی است سپید رنگ ازینرو نماد صورت قرارگرفته است:

«عارض من به مثل چـو بـرگ نسـرین بالا بـه صـفت چـو سـرو خـود روی»

(سعدی، دیوان، ص ۵۲۰)

نمادهای رنگ صورت

۱. گندم (رنگ صورت)

در ادبیات فارسی غالباً رنگ صورت به گندم منسوب می‌شود و گندم گـونی یکی از صفاتِ انسان است:

«از نسیم یار گندمگون یکـی جـو سـنگ مشک

بــر دل ســوزان و چشــم ســیل ران آورده‌ام»

(خاقانی، دیوان، ص ۲۵۷)

«خـال مشک از روی گـندمگون خـاتون عـرب
عـاشقان را آرزو بـخش و دلسـتان آمـده»
(خاقانی، دیوان، ص ۳۷۰)

«خال مشکین که بدان عـارض گـندمگون است
سـرّ آن دانـه کـه شـد رهـزن آدم بـا اوست»
(حافظ، دیوان، ص ۸۱)

«هست از پری رخساره‌ای در نسل آدم شورشی
شـورِ بـنی آدم هـمه زآنـرویِ گـندم گـون نگـر»
(خاقانی، دیوان، ص ۶۲۰)

«هیچ از این خوبان گـندمگون نـصیب مـا نشـد
مـاسیه بـختان مگـر اولادِ آدم نـیستیم؟»
(اخوان، ارغنون، ص ۱۹۲)

۲. زعفران (رنگ صورت)

همچنین در مقام تشبیه، رنگ زرد به زعفران و روی سرخ به گلنار و رنگ خوشِ صورت به سیب و بِهْ مانند می‌شود:

«بـه رنگ زعـفران بـاشد رخ اعـداءِ دیـن زانکس
کجا تیغش زخـون حـلقشان چـون ارغـوان بـاشد»
(فرخی، دیوان، ص ۷)

«چـو بشـنید رودابـه آن گـفت و گـوی دژم گشت چـون زعـفران کـرد روی»
(فردوسی، ج ۱، ص ۱۹۱)

۳. گلنار (رنگ صورت)

«بگـفت ایـن و بـاد از جگـر بـرکشید شـد آن بـرگ گـلنار چـون شـنبلید»
(فردوسی، شاهنامه، ج ۶، ص ۳۸۰)

«سال و ماهش به رخ از شادی رویت گل سرخ
روز و شب بـر رخش از رامشِ عشـقت گـلنار»
(فرخی، ص ۸۰)

۴. سیب و بِهْ (آبی) و نارنجْ (رنگ صورت)

«همی‌کنند به رنگ و به‌گونه سیب و بهی   حکایت رُخ رعد و حدیث روی رَباب»
(همان، ص ۱۰)
«تا سرخ بود چون رخ معشوقان نارنج   تا زرد بـود چـون رخ مـهجوران آبـی»
(فرخی، دیوان، ص ۴۵۵)

۵. آبنوس (رنگ صورت)

آبنوس، چوبی سیاه رنگ و سخت و سنگین وگرانبهاکه درختِ آن شبیه عنّاب است و ثمرهْ آن مانند انگور زرد، نوعی از آن تیره‌تر باشد کـه آن را آبـنوس سـیاه می‌نامند و قسمی از آن روشن‌تر است که آبنوس سپید گـویند. (لغت نـامه، ذیـل آبنوس) آبنوس در شعر شاعران پارسی گوی غالباً مظهرِ تیرگی و سـیاهی است و گاهی رنگ صورت در تیرگی به آن تشبیه می‌شود:

«دریده درفش و نگون گشته کوس   رخِ نـــامداران شـــده آبـــنوس»
(فردوسی، شاهنامه، ج ۱، ص ۱۲۷)

مطابق شرحی که از لغت‌نامه ذکر شد، گاهی آبـنوس در شـعر فـارسی نـماد سپیدی روی و سیاهی موی واقع شده است:

«روی و موی شاهدان چون آبنوس   روز و شب در یک مکان آمیخته»
(خاقانی، دیوان، ص ۴۹۱)

۶. ارغوان (رنگ صورت)

در شعر فارسی ارغوان نمادِ سرخ رویی و شادمانی است:

«شـد از شـادمانی رُخَش ارغـوان   که تن را جوان دید و دولت جوان»
(شاهنامه، ج ۵، ص ۲۵۴)

۷. شنبلید (رنگ صورت)

گلی است زرد رنگ و خوشبوی (لغت‌نامه، ذیل شنبلید) و در شعر فارسی نماد زردرویی و غمناکی است:

«تیغ‌ها چون ارغوان و روی‌ها چون شنبلید
آن زخونِ خلق و این از بیم تاراج و نهب»

(فرخی، دیوان، ص ۶)

«از روی‌ها بروید گل‌های شنبلید   بر تیغ‌ها بخندد گل‌های ارغوان»

(همان، ص ۳۳۰)

۸. زریر (رنگ صورت)

گیاهی است زرد رنگ که با آن جامه رنگ می‌کنند (لغت‌نامه، ذیل زریر) و در شعر فارسی نمادِ زردی رویی و غمناکی است:

«رفته لرزان همچو خورشید و فروزان آمده
شب زریری برده و روز ارغوان آورده‌ام»

(خاقانی، دیوان، ص ۲۵۷)

«به یک سو پُر از منجنیق و زتیر   رخِ سرکشان بود همچون زَریر»

(فردوسی، شاهنامه، ج ۵، ص ۳۱۲)

۹. بادرنگ (رنگ صورت)

ترنج لیمو که نام دیگر آن بالنگ است و رنگ آن زرد است (لغت‌نامه، ذیل بادرنگ):

«همه جامه‌ها کرده پیروزه رنگ   دو چشم اَبر خونین و رخ بادرنگ»

(فردوسی، شاهنامه، ج ۱، ص ۳۰)

۱۰. برگ زرد (رنگ صورت)

«پُر اندیشه شد جانِ کسری ز مرگ   شد آن لعل رخساره چون زرد برگ»

(همان، ج ۸، ص ۲۹۲)

۱۱. نرگس (رنگ صورت)

گل نرگس به اعتبار زردیِ وسط آن نماد روی زرد است:

«این صد هزار نرگسه بر سقف این حصار رخسار ما چون نرگس‌تر زرد کرده‌اند»

(خاقانی، دیوان، ص ۷۶۷)

۱۲. نسرین (رنگ صورت)

نسرین گلی است سپید رنگ ازینرو نماد صورت قرارگرفته است:

«آن که رخسار ترا رنگ گل و نسرین داد صبر و آرام تواند به منِ مسکین داد»

(حافظ، دیوان، ص ۷۶)

۱۳. ترنج (رنگ صورت)

«زَرخواهی و ترنج اینک این دورُخ من

می‌خواهی و گل و نرگس از آن دورُخ جوی»

(رودکی، ص ۱۵۱)

۱۴. جو (رنگ صورت)

«چو گندم گوژ و چون جو زردم از تو جوی ناخورده گندم خوردم از تو»

(نظامی، خسرو و شیرین، ص ۱۱۰)

۱۵. گل خیری (رنگ صورت)

گل خیری گلی است زرد رنگ که میانهٔ آن سیاه باشد (لغت نامه، ذیل خیری) و در شعر منوچهری مظهر زردرویی است:

«تا گل خیری بود چو روی معصفر تا تن سنبل بود چو زلف مجّعد»

(منوچهری، دیوان، ص ۱۸)

نمادهای غبغب

۱. سیبِ‌تر، یاسمن (غبغب)

غبغب سپید نیز از لوازم‌زیبایی شناخته‌شده و به سیبِ‌تر و یاسمن تشبیه شده است:

«ندونم سیب‌تر یا غبغب است این   شکر بادومِ شیرین یا لب است»

(اخوان، ارغنون، ص ۲۴۷)

«می‌ستان از کف بتان چگل   لاله‌رخسار و یاسمن غبغب»

(فرخی، دیوان، ص ۱۵)

«چو خسرو در بنفشه یاسمن یافت   زپیری در جوانی یأس من یافت»

(نظامی، خسرو و شیرین، ص ۳۹۷)

۲. غنچه (غبغب)

شعرا برای غنچه نیز به دلیل شکفتگی و گردی آن غبغب قائل شده‌اند:

«غبغب غنچه زرین چون بنخندذ   تا توبه خنده دهان او نگشایی»

(مولوی، غزلیات شمس، ص ۱۱۲۱)

۳. ترنج (غبغب)

موکّل کرده بر هر غمزه غنجی   زنخ چون سیب و غبغب چون ترنجی»

(نظامی، خسرو و شیرین، ص ۵۱)

«درین بستان مرا گو خیُز و بستان   ترنج غبغب و نارنج پستان»

(نظامی، خسرو و شیرین، ص ۳۲۹)

نمادهای قد و قامت

۱. نی (قد)

«کجا چهرهٔ او بود چه باغی و چه دشتی

کجا قامت او بود چه سروی و چه نالی»

(فرخی، دیوان، ص ۳۹۷)

۲. درخت (قد)

درخت به لحاظِ شکل ظاهریش، نماد قد و قامتِ معشوق (انسان) واقع می‌شود:

«کسی دیگر / کسی بهتر... / کسی که مثل هیچکس نیست / و قدش از درخت‌هایِ خانهٔ معمار / هم بلندتر است»

(فروغ، ایمان بیاوریم به آغاز فصل سرد، ص ۴۳۴)

۳. شمشاد (قد)

قامت معشوق در بلندی به شمشاد مانند می‌شود:

«یاقوت جانفزایش از آبِ لطف زاده

شمشاد خوش خرامش در ناز پرورده»

(حافظ، دیوان، ص ۲۹۴)

۴. صنوبر، عرعر، چنار (قد)

چنانکه دیدیم کاربرد صنوبر یا عرعر و چنار در مواردی به اعتبار بلند قامتی این درختان، استعاره از قامت یار است:

«چو عرعر نگونسار مانده نه‌ایم اگر چند با قامت عرعریم»

(ناصر خسرو، دیوان، ص ۵۰۴)

«من آن شکل صنوبر را زباغ دیده برکندم

که هرگل کز غمش بشکفت محنت بار می‌آورد»

(همان، ص ۱۹۸)

«سرو رفتاری، صنوبر قامتی ماه رخساری ملائک منظری»

(سعدی، قصاید و غزلیات، ص ۸۱۱)

«بخت این نکند با من کان شاخِ صنوبر را

بنشینم و بنشانم گل بر سرش افشانم»

(همان، ص ۶۰۸)

«سرو برفت و بوستان از نظرم به جملگی
می‌نرود صنوبری بیخ گرفته در دلم»

(همان، ص ۶۰۰)

«سروِ بالای تو در باغِ تصوّر برپای شرم دارم که به بالای صنوبر نگرم»

(همان، ص ۵۶۳)

«آن نه زلف است و بناگوش که روز است و شب است
و آن نه بالای صنوبر که درختِ رطب است»

(سعدی، غزلیات، ص ۷۸)

«بزرگ بتکده‌ای پیش و در میانش بتی به حُسن ماه و لیکن به قامت عرعر»

(فرخی، دیوان، ص ۶۹)

«تراره نمایم که چنبر کراکن به سجده مَرین قامت عرعری را»

(ناصر خسرو، دیوان، ص ۱۴۳)

۵. خیار (قدّ)

خیار نیز در مقام تشبیه، نماد قدّ واقع شده است:

«وان چون خیار قدّ چو چنبر شد پر شوخ گشت دستِ چو پیلسته»

(همان، ص ۴۴۹)

۶. سرو (قدّ)

امّا سرو در تشابه به قامت معشوق و یا مطلقاً قامت انسان نماد چشمگیرتری است:

«همی بگردم قد و بالا سروِ بُستانت» (اخوان، زندگی می‌گوید...»، ص ۲۱۸)

«سرو شنیدم که قد آراسته خاسته
مدّعی قامت دلجوی توست بَد اَداست»

(اخوان، ارغنون، ص ۲۴)

«تا بر سرت نگشت بسی تیر و نو بهار چون پرّ زاغ سرو قامتت چو تیر»

(ناصر خسرو، دیوان، ص ۱۰۱)

«مشک با زلف سیاهش نه سیاهست و نه خوش
سرو با قد بلندش نه بلند است و نه راست»
(فرخی، دیوان، ص ۲۶)

«طبیبی پری چهره در مرو بود   که در باغ دل قامتش سرو بود»
(سعدی، بوستان، ص ۱۰۷)

«ای ماه سرو قامت شکرانهٔ سلامت   از حال زیر دستان می‌پرس گاه گاهی»
(سعدی، قصاید و غزلیات، ص ۱۰۷۶)

«چون چنبر چفته دید ازیرا   این قدّ چو سرو جویبارم»
(ناصر خسرو، دیوان، ص ۴۱۷)

«تو با چنین قد و بالا و صورتِ زیبا   به سرو لاله و شمشاد و گل نپردازی»
(سعدی، همان، ص ۸۳۹)

«قداو در دو دیدهٔ دلجوی   همچو سرو بلند بر لبِ جوی»
(سنایی، حدیقة الحقیقه، ص ۳۵۹)

«هرگزش باد صبا برگ پریشان نکند   بوستانی که تو چون سَروِ روانش باشی»
(سعدی، همان، ص ۸۴۹)

«چشم من کرد به هر گوشه روان سیل سرشک
تا سهی سرو ترا تازه‌تر آبی دارد»
(حافظ، دیوان، ص ۱۶۷)

«ای سَهی سرو روان آخر نگاهی بازکن   تا به خدمت عرضه دارم افتقار خویش را»
(سعدی، غزلیات، ص ۲۳)

«دی به چمن بر گذشت سرو سخنگوی من
تا نکند گل غرور رنگ من و بوی من»
(سعدی، همان، ص ۶۹۳)

«گلم نباید و سروم به چشم در ناید   مرا وصال تو باید که سرو گلبوئی»
(سعدی، همان، ص ۷۵۳)

۷. بیدبُن (قدّ)

«بَر زمین خُسبیده نقش شاخ‌های بید بُن / گاه محو و گاه رنگین، لیک با قدّی بلند»
(اخوان، زمستان، ص ۱۶)

نمادهای گوش

۱. لاله (گوش)

از سوی دیگر تعبیر «لالهٔ گوش» که در زبان محاوره متداول است و دلالت بر تشبیه گوش به لاله دارد، در شعر اخوان ثالث آمده است:

«خواهم چو گل آن لالهٔ گوش تو بمالم   ای از تو دلم داغ و لیکن به چه دستان»
(اخوان، ارغنون، ص ۸۲)

نمادهای لب

۱. باغ (لب)

در بیان شاملو، لب، به اعتبارِ زیبایی، طراوت و تازگی به باغ و بهار مانند شده است:

«و از آن هنگام که سفر را لنگر برگرفتیم / اینک کلامِ تو بود از لبانی / که تکرارِ بهار و باغ است»
(شاملو، ققنوس در باران، ص ۱۳)

۲. گل سرخ (لب)

«پس پشت مَردُ مَکانت / فریاد کدام زندانی است / که آزادی را / به لبانِ بر آماسیدهٔ گل سرخی پرتاب می‌کند».
(شاملو، ابراهیم در آتش، ص ۲۶)

۳. ارغوان (لب)

«ارغوانِ لعل گویی دو لب معشوق ماست   لاله خودروی گویی روی تُرکِ ماستی»
(فرخی، دیوان، ص ۴۲۸)

۴. بادام شیرین (لب)

بادام نیز به اعتبار شیرینی نماد لب قرارگرفته :

«ندونم سیب‌تر یا غبغب است این   شکر بادوم شیرین یا لب است این»

(اخوان، ارغنون، ص ۲۴۷)

۵. غنچه (لب، دهان)

در میان عناصر گیاهی و نباتی، غنچه به اعتبار فرو بستگیش در بیشتر موارد، نمادِ لب یا دهانِ تنگ قرارگرفته است:

«دست و لب زیر حکم مبدع کل   پنجهٔ سرو ساز و غنچهٔ گل»

(سنایی، حدیقة الحقیقة، ص ۱٦۷)

«جان فدای دهنش باد که در باغ نظر
چمن‌آرای جهان خوشتر ازین غنچه نبست»

(حافظ، همان، ص ۳٦)

«هزارم دردمی باشد که می‌گویم نهان دارم
لَبَم با هم نمی‌آید چو غنچه روز بشکُفتن»

(سعدی، قصاید و غزلیات، ص ٦۷٦)

«عارضش باغی دهانش غنچه‌ای   بل بهشتی در میانش کوثری»

(سعدی، قصاید و غزلیات، ص ۸۱۱)

«سرمست درآمد از درم دوست   لب خنده زنان چو غنچه در پوست»

(همان، ص ۱۳۹)

«امّا ظلمِ مشتعل / غنچهٔ لبانت را سوزاند»   (شاملو، هوای تازه، ص ۲۲۵)

«چون باده خورم باکفِ چون برگِ گل خویش
ای غنچه دهان ساغر و پیمانهٔ من باش»

(اخوان، ارغنون، ص ۴۷)

«در باغ اگر سرو چو بالای تو روید   مانند لبت غنچه نباشد به گلستان»

(اخوان، همان، ص ۸۲)

۶. عنّاب (لب)

لب معشوق از جهت سرخی به عنّاب تشبیه شده است:

«دوَان پس عــقد لؤلؤ بــر شکــر زد بــه عــنّاب و طــبرزد بــانگ بــرزد»

(نظامی، خسرو و شیرین، ص ۲۰۹)

«عــنّاب خــجل از لبِ عــنّابِ تـو شـد بیدار هر آن که بود در خوابِ تـو شـد»

(نیما، مجموعه اشعار، ص ۵۳۹)

«مگر بر فندقِ دستم زنـی سـنگ کـه عـنّابِ لبم دارد دلی تـنگ»

(نظامی، خسرو و شیرین، ص ۳۳۳)

۷. شکوفه (لب)

در شعر فروغ، شکوفه نمادِ لب قرارگرفته است:

«لغزیده بر شکوفهٔ لب‌های خامُشم / بس قصّه از پیچ و خم دِلنشین عشق»

(فروغ، اسیر، ص ۱۴۷)

۸. هستهٔ شفتالو (لب)

در تصاویر جدید شعر نو لب‌های وحشی و تَرَک خوردهٔ دختران روستایی به هستهٔ شفتالو مانند شده است:

«در ژاله بارِ صبح رسیدند از جادهٔ شمال دو د خترکنار من لب هایشان چو هستهٔ شفتالو وحشی و پُر تَرَک بود»

(شاملو، هوای تازه، ص ۴۰)

۹. اَنار (لب)

«طبع چو خـاقانیی بستهٔ سـودا مـدار بشکن صفرای اوزان لبِ چون نـاردان»

(خاقانی، دیوان، ص ۳۳۱)

۱۰. سیب (لب)

«لَبْتْ سیب بهشت و مـن مـحتاج یــافتن راهــمی نــیابم ویــل»

(رودکی، دیوان، ص ۱۴۰)

۱۱. فندق (لب)

«ما به بوسه بر لبِ ساقی شده فندق شکن

تا فغان زان پستهٔ شکرفشان انگیخته»

(خاقانی، دیوان، ۳۹۳)

۱۲. رطب (لب)

«غلطی را چو بوسه خواهم از او گرچه دانم که آن به کس نرسد

لب به دندان فرو گزد یعنی رطب از استخوان به کس نرسد»

(همان، ص ۵۹۱)

۱۳. لاله (لب)

«شو به گلابِ اشکِ من خوابِ جهان زعبهَرت

تا به دو لاله برکشی جامِ گلابِ عبهری»

(همان، ص ۶۹۲)

نمادهای ناخن

۱. نسرین (ناخن)

نسرین به اعتبار سپیدی و نیز به دلیل تعدّد گلبرگ‌های آن نماد ناخن واقع شده است:

«چو نسرین برگشاده ناخنی چند به نسرین برگ گل از لاله می‌کَند»

(نظامی، خسرو و شیرین، ص ۱۷۱)

۲. بنفشه (بُن ناخن)

«برگ بنفشه چون بن ناخن شده کبود در دست شیرخواره به سرمای زمهریر»

(منوچهری، دیوان، ص ۳۴)

۳. برگ (ناخن)

«بـیفشارد چـنگ کـلاهور سـخت فرو ریخت ناخن چو برگ از درخت»

(فردوسی، شاهنامه، ج ۲، ص ۱۱۵)

۴. نی (ناخن)

«اکـنون مـن و ایـن نـی کـه سـر نـاخن حـور است

کـان نـی کـه بـن نـاخن مـن داشت جـهان کـند»

(خاقانی، ص ۷۵۹)

نماد ناف

نسترن (ناف)

منوچهری، نسترن را همچون ناف بلورین دلبر می‌داند:

وان نسترن چـون نـاف بـلورین دلبـری کـوناف را مـیانه پُـرازنَـدّ کُـندَهمی»

(منوچهری، دیوان، ص ۱۳۶)

بخش دوم

نمادهای حالات و احوالِ انسانی نباتات

- آبله
- اشک و گریه
- بارداری (یائسگی و نازایی)
- برهنگی
- پچپچ و نجوا کردن
- جُنون انسانی
- خنده
- درد
- درد بلوغ
- سرو گردن کشیدن
- عَرق تن
- لاغری و ضعف
- نفس کشیدن و خواب آلودگی

نمادهای آبله

۱. انگور (آبله)

«بر دل کافر چو انگور آبله و زخونشان   می ز حصرم گون سر تیغ یمان انگیخته»

(خاقانی، دیوان، ص ۳۹۷)

نمادهای اشک و گریه

۱. گلاب (اشک)

«زبادام‌تر آب گل برانگیخت   گلابی بر گل بادام می‌ریخت»

(نظامی، خسرو و شیرین، ص ۱۷۰)

۲. پلپل (اشک)

«به پلپل دانه‌های اشک جوشان   دوانم بر در خویشش خروشان»

(نظامی، همان، ص ۲۱۱)

۳. خوشهٔ انگور (اشک)

در شعر رودکی ریختن اشک از مژه به آویختن خوشه از درخت انگور (سارونه) مانند شده است:

«سرشک از مژه همچو دُر ریخته   چو خوشه ز سارونه آویخته»

(رودکی، ص ۱۷۶)

۴ـ لاله (اشک خونین)

«دلم خون است و چوگریه ز چشمم لاله می‌افتد
تو هم کای سقف رنگین بر سر دنیا نمی‌افتی»
(اخوان، ارغنون، ص ۹۶)

۵. ارغوان (اشک خونین)

«هر زمان چشمم فشاند بر گـل زرد ارغـوان
هـر زمـان زلفش کـند بـر نسترن عـنبر نـثار»
(فرخی، دیوان، ص ۱۶۹)

۶. تمشک (اشک)

«و انـدر تب اگـر مـزوّری خـواهـم اشک‌تـر مـن تـمشک مـن بـاشد»
(خاقانی، دیوان، ص ۸۷۴)

نمادهای بارداری (یائسگی و نازایی)

۱. انار (بارداری)

«وان نار همیدون به زنی حامله ماند واندر شکم حامله مشتی پسرانند»
(منوچهری، دیوان، ص ۸)

۲. تاک (بارداری)

«تاک رز را دید آبستن چون داهان شکمش خاسته همچون دم روباهان»
(داه به معنی دایه اَست) (همان، ص ۱۹۹)

نماد یائسگی (نازایی)

۱. درخت (نازایی)

«ای درختان بی تجربهٔ یائسه، ای پنجره‌های کور / زیر قلبم و در اعماقِ کمر

گاهم اکنون گل سرخی دارد می‌روید» (فروغ، تولّدی دیگر، ص ۳۶۳)

«ای درختان عقیم ریشه‌تان در خاک‌های هرزگی مستور / یک جوانه‌ی ارجمند از هیچ جاتان رُست نتواند» (اخوان، اَوستا، ص ۹۴)

نماد برهنگی

۱. سیر

«شقاوت برهنه نشاندش چو سیر   نه بارش رها کرد و نه بارگیر»

(سعدی، دیوان، ص ۲۳۷)

۲. شاخه‌های لُخت

همچنین بی برگی شاخه‌ها تعبیر لُختی را برای آن به ارمغان آورده است:

«زمان گذشت و شب روی شاخه‌های لختِ اقاقی افتاد»

(فروغ، ایمان بیاوریم...، ص ۴۰۹)

نماد پچپچ و نجواکردن

۱. پچپچهٔ شاخه‌ها و گل‌ها

انبوهی شاخه‌ها و نزدیکی آنها به یکدیگر در ذهن شاعر تصویر پچپچه و نَجوا کردن را رقم زده و در قالب تشخیص به تصویر کشیده شده است:

«پچپچه را / از آن گونه

سر به هم اندر آورده سپیدار و صنوبر / که مگرشان به دسیسه سودایی در سر است / پنداری / که اسبابِ چیدن را به نجوایند / خود از این دست / به هنگامه‌ئی که جلوهٔ هر چیز و همه چیز چنان است که دشمن دژخویی در کمین»

(شاملو، مرثیه‌های خاک، ص۱۴ و ۱۳)

«صنوبرها به نجوا چیزی گفتند / و گزمِگان به هیاهوی شمشیر در پرندگان نهادند.» (شاملو، ابراهیم در آتش، ص ۴۹)

«بزرگ می‌شود، بزرگ‌تر می‌شود / کسی از باران، از صدای شرشر باران، از میان

پچ و پچ گل‌های اطلسی» (فروغ، ایمان بیاوریم، ص ۴۳۸)

نماد جُنون انسانی

۱. درخت ریشه‌دوانده (جُنون انسانی)

همچنین اَخوان، جُنون را به درختی که ریشه دوانده است تشبیه می‌کند:

«دوشم جنون دوباره به تن تازیانه زد   باز این درخت ریشه دواند و جوانه زد»

(اخوان، ارغنون، ص ۲۹)

نمادهای خنده

۱. انار (خنده)

صفت خندیدن به دلیل دانه‌های درخشان اَنار و شکفتگیِ درونِ آن به اَنار نسبت داده شده است:

«همچون انار خندان عالم نمود دندان
در خویش می‌نگنجد از خویشتن بر آرش»

(مولوی، غزلیات شمس، ص ۴۹۳)

«آی خنده خنده خنده / انار گلگون می‌خندید»

(شاملو، در آستانه، ص ۸۳)

۲. پسته (خنده)

پسته به اعتبار گشادگی، به خندان بودن شهرت دارد:

«آی خنده خنده خنده / پسته‌ی خندون می‌خندید» (شاملو، همان، ص ۸۳)

۳. شکر (خنده)

شکر به اعتبار شیرینی، نماد دهان و خندهٔ معشوق است:

«نقاب شکرفام بندد هوا را   چو صبح از شکر خنده دندان نماید»

(خاقانی، دیوان، ص۱۲۷)

«دیگر نبات را نخرد مشتری به هیچ یکبار اگر تبسّم همچون شکر کنی»
(سعدی، غزلیات، ص ۹۰۴)

«شیرین‌تر از آنی به شکر خنده که گویم ای خسرو خوبان که تو شیرینِ زمانی»
(حافظ، دیوان، ص ۶۴۸)

۴. غنچه و گل (خنده)

«سعدیا غنچهٔ سیراب نگنجد در پوست وقت خوش دید و بخندید و گلی رعنا شد»
(سعدی، قصاید غزلیات، ص ۱۰۵۲)

«اگر چه خون جگرم همچو غنچه لیک چو گل
همیشه با لبِ پُر خنده‌ام هنوز عماد»
(اخوان، ارغنون، ص ۱۶۱)

۵. قَصیل خشکیده (خنده)

شاملو، خندهٔ نامطلوب و زننده را به قصیلِ خشکیده به معنیِ علوفهٔ سبزی که برای چارپایان تهیه می‌شود، تشبیه می‌کند:

«خنده‌ها چون قصیل خشکیده خش خش مرگ آور دارند.»
(شاملو، باغ آینه، ص ۱۱۸)

۶. لاله (خنده)

خندهٔ لاله در شعر فارسی به لحاظ سیاهیِ دل و داغ‌داریِ آن نامطلوب و نشانهٔ غفلت دانسته شده است:

«نا مبارک خندهٔ آن لاله بود کز دهان او سیاهی دل نمود»
(مولوی، مثنوی، دفتر اوّل، بیت ۷۲۰)

«لالهٔ غفلتی نه‌ای بنده دل سیه عمر کوته و خنده
تا بنگذشت عاقل از آتش کی بر آید زجانش خندهٔ خوش»
(سنایی، حدیقه، ص ۴۶۸)

«میهمانان را غلامان از میناهای عتیق / زهر در جام می‌کنند / لبخندشان لاله و تزویر است» (شاملو، دشنه در دیس، ص ۸)

۷. نیلوفر (خنده)

بسته شدن نیلوفر به هنگام غروب خورشید و شکفتگی دوبارهٔ آن با طلوع آفتاب، مضمون خنده موقّتی را در وقت باز شدن نیلوفر به ارمغان آورده است:

«گل گفت مگو خنده‌ام ار بیشتر است   باشد به دمی خندهٔ آن نیلوفر
گفتم: چه شبی گفت: به راهیش چو دور   گفتم چه کنم گفت: چراغش به چه نور
ما همنفسانیم در این باغ چرا   یک صبح نه بیشتر زید نیلوفر»

(نیما، همان، ص ۵۵۰، ۵۴۹)

نماد درد

در شعر معاصر از «درد»، به لحاظ انبوهی و به یکباره عارض شدن آن به «بوته‌های وحشی» تعبیر شده است:

«گوئی نسیم گمشده‌ای پیچید / در بوته‌هایِ وحشیِ در دِمن»

(فروغ، عصیان، ص ۲۴۹)

نمادِ درد بلوغ

۱. جوانه زدن (بلوغ)

در تصویرپردازی‌های شعر معاصر فارسی خصوصاً در شعر شاملو و فروغ فرخزاد، جوانه زدن یا رشد گیاهان در قالب تشخیص ـ که به معنی حُلولِ روح انسانی در موجودات بیجان است ـ و ما آن را تناسخ تصویری می‌نامیم ـ توأم با نوعی احساسِ درد و حسّ تغییرات جسمی است که انسان‌ها خصوصاً زنان، به هنگام بلوغ دچار آن می‌شوند و این حالتی است که برای تاک، هنگامِ جوانه زدن غنچه در نظر گرفته شده است:

«و دردِ خاموش وارِ تاک / هنگامی که غورهٔ خُرد / در انتهای شاخسار طولانیِ

پیچ پیچ جوانه می‌زَنَد / فریاد من همه گریز از درد بود / چرا که من در وحشت‌انگیزترین شب‌ها / آفتاب را به دعائی نومیدوار طلب می‌کرده‌ام»

(شاملو، باغِ آینه، ص ۱۲۴)

همچنین در شعر فروغ فرخزاد، این تناسخِ تصویری (تشخیص) در قالبِ تشبیهِ تن به گیاه به وقوع می‌پیوندد:

«پوستم می‌شکافد از هیجان / پیکرم از جوانه می‌سوزد»

(فروغ، عصیان، ص ۲۶۳)

۲. رشد دردناک (بلوغ)

«به آفتاب سلامی دوباره خواهم داد... / به رشد دردناک سپیدارهای باغ که با من از فصل‌های خشک گذر می‌کردند» (فروغ، تولّدی دیگر، ص ۳۸۶)

۳. تکامل انگور از غوره (بلوغ)

«و کفش مرا تا تکامل تن انگور / پُر از تحرک زیبایی خضوع کنید»

(سپهری، هشت کتاب، ص ۳۲۷)

۴. تبِ شکوفه

و نیز مُراد از «تب شکوفه» به نوعی همان طیّ کردنِ مراحل بلوغ یک گیاه از مرحلهٔ شکوفه به مرحلهٔ میوه دادن است. که در شعر سپهری چنین جلوه‌گر شده است:

«بر تبِ شکوفه شبیخون زدی، باغبانِ هول‌انگیز»

(سپهری، هشت کتاب، ص ۱۷۶)

نمادهای سر و گردن کشیدن و سرانداختن

۱. شاخ (سروگردن کشیدن)

اخوان ثالث از حالت بر آمدنِ شاخِ جوان به سرو گردن کشیدن تعبیر کرده

است:

«چون شاخکی زبرگ تهی بر سرش به کبر
شاخ جوان او سرو گردن کشیده است»

(اخوان، زمستان، ۱۶۵)

۲. شاخ (سرانداختن)

«شاخ چون سرفرو در اندازد   زیر پای کسان سراندازد»

(نیما، مجموعه اشعار، ص ۱۷۰)

نمادهای عرق

۱. شبنم روی گل (عرق)

«بر برگ گل نسرین آن قطرهٔ دیگر   چون قطره خوی بر زنخ لعبت فَرخار»

(منوچهری، ص ۳۷)

«عَرقت بر ورقِ روی نگارین به چه ماند؟
همچو بر خرمنِ گل قطرهٔ بارانِ بهاری»

(سعدی، غزلیات، ص ۸۲۵)

۲. اَرزَن (عرق)

«گاو سفالین که آبِ لالهٔ تَر خورد   اَرزن زرّینش از مسام برآمد»

(خاقانی، دیوان، ص ۱۴۴)

نماد لاغری و ضعف

۱. زرد بید (لاغری و ضعف)

«تو ای ضعیف خرد ناصبی که از غم من
چو زرد بید به ایّام مهرگان شده‌ای»

(ناصر خسرو، دیوان، ص ۴۳۴)

نمادهای نفس کشیدن و خواب آلودگی

۱. نفسِ اطلسی‌ها، وقفهٔ خوابالودهٔ اطلسی‌ها

نَفَس کشیدن و خواب آلودگی، صفت انسان است و شاملو این دو تصویر را برای گل‌های اطلسی تصویر کرده است:

«می‌خواهم نفسِ سنگینی اطلسی‌ها را پرواز گیرم / در باغچه‌های تابستان / خیس و گرم» (شاملو، ابراهیم در آتش، ص ۴۸)

«لالای نجوا وار فوّاره‌ئی خُرد /که بر وقفهٔ خوابالودهٔ اطلسی‌ها می‌گذشت»

(همان، دشنه دردیس، ص ۵۶)

بخش سوم

نمادهای تصویری و توصیفی نباتات

- آبنوس
- انار
- برگ
- بنفشه
- بوته
- بید
- پسته
- پیچک
- چمن
- چنار
- حنظل
- رُطَب
- سبزه
- سپیدار
- سرو
- سمن
- سوسن
- شکر
- صبر
- صندل
- صنوبر
- کاج
- کاه
- گل (غنچه)
- گندم
- لاله
- نرگس
- نگار (حَنا)
- نی
- نیلوفر
- یاس

آبنوس

نوعِ مشهور آن چوبی است سیاه رنگ که در شعر فارسی غالباً مشبه به سیاهی و تیرگی قَرار می‌گیرد. و از آن جا که دو نوعِ زرد و سیاه دارد که آن را از سواحل زنگبار می‌آورند گاهی نماد دورنگی است.[15] همچنین خاقانی آن را نماد سنگینی و وقار دانسته است:

«خروش سواران و آوای کوس   هوا قیرگون شد زمین آبنوس»

(فردوسی، ج ۱، ص ۲۶۲)

«روی و موی شاهدان چون آبنوس   روز و شب در یک مکان آمیخته»

(خاقانی، دیوان، ص ۴۹۱)

«آبنوسم در بُن دریا نشینم با صدف   خَس نیم تا بر سَرایم کف بود»

(همان، ص ۳۲۳)

انار

از درختان مقدس که در تورات نیز بارها از آن یاد شده است و در اساطیر یونان نماد باروری و فراوانی است[16]. در شعر فارسی نیز به صفت باروری آن اشاره شده است:

«وان نار همیدون به زنی حامله ماند   وندر شکم حامله مشتی پسرانند»

(منوچهری، دیوان، ص ۸)

«وان نار بکردار یکی حقّهٔ ساده   بیجاده همه رنگ بدان حقّه بداده

لختی گهرِ سرخ در آن حقّه نهاده   لختی سَلَبِ زرد بر آن روی فتاده

بـر سـرش یکـی غـالیه دانـی بگشـاده واگنده بدان غالیه دان سـونش دیـنار»

(منوچهری، دیوان، ص ۱۴۸)

همچنین مولوی صفت خندان را به انار منسوب دانسته و انار خندان را نماد نهادِ نیک می‌داند:

«گر اناری می‌خری خندان بـخر تـا دهـد خـنده زدانـه‌ای او خـبر

نـارخـندان بـاغ را خـندان کـند صحبت مردانت از مـردان کـند»

(همان، دفتر اوّل، بیت ۷۲۱-۷۱۹)

«همچون انار خندان عـالم نـمود دنـدان

در خویش می‌نگنجد از خویشتن بر آرش»

(مولوی، غزلیات شمس، ص ۴۹۳)

احمد شاملو صفت گلگونی را به اعتبار رنگ انار عـلاوه بـر خـندیدن بـه آن می‌دهد:

«آی خنده خنده خنده / انار گلگون می‌خندید» (شاملو، در آستانه، ص ۸۳)

برگ

تعبیر «آمیزهٔ برگها» در شعر شاملو تداعی کنندهٔ صورتگری و نقّاشی است:

«پیش از تو / صورتگران بسیار / از آمیزهٔ برگها آهوان برآوردند»

(شاملو، ابراهیم در آتش، ص ۵۲)

در شعر سعدی ورق کنایه از برگ است:

«فـــرّاش خـــزان ورق بـــیفشاند نـــقّاش صـبا چـمن بـیاراست»

(سعدی، غزلیات و قصاید، ص ٦٧)

اصطلاح متداول «برگ خزان» نیز به دلیل لَرزش آن نمادِ رقص قرار گرفته است:

«کاش چون برگِ خزانِ رقص مرا / نیمه شب ماه تماشا می‌کرد»

(فروغ، اسیر، ص ۱۳۹)

از سوی دیگر «برگ خزان» که نمودار پاییز است نماد مرگ و تداعی کنندهٔ اندوه ناشی از مرگ عزیز است:

«دو سال از نبودِ غم‌انگیز او گذشت / روی مزار او / دوبار برگ‌هایِ خزان ریخته شدند / سه سایه‌ی شکستهٔ گریان / بر شاخه‌های سایه‌ی دیگر آویخته شدند.» (نیما، مجموعه اشعار، ص ۳۰۴)

همچنین برگ در شعر اخوان، واحد شمارش زمان تصوّر شده است:

«در برگ برگِ لحظاتِ انسانیِ ما / چه پاک و روشن زمزمه می‌کردند»

(اخوان ثالث، دوزخ اما سرد، ص ۲۷۰)

و گاهی برگ علاوه بر واحد شمارش، نمادِ کاغذ است:

«فصل آخر را / برگ‌های آخرین یا بازهم کمتر / سطرهای آخرین از برگ فرجام است.» (همان، دوزخ اما سرد، ص ۲۴۲)

در تصویرهای شاعرانهٔ اخوان ثالث «برگ» نمادِ پُرکاربُردی بوده است و از این جمله است تعبیر کناییِ «باغ بی برگی» که در بخش بعدی به شرح آن خواهیم پرداخت.

و گفتنی است که اخوان همچون شاعران کهن، برگ و نوا را در معنی «زاد و توشه» به کار برده است:

«باز عید آمد و من برگ و نوا ساز نکردم   آمدم دست و پایی بکنم باز نکردم»

(همان، ارغنون، ص ۵۸)

و نیز «برگ» را به معنی توش و توانِ جسمانی و نیروی جوانی به کار برده است:

«یغما شد از باد خزان برگ و برمن   آه‌ای بهار، ای فرودین، جای تو خالی»

(همان، ص ۲۹۲)

«دگر به باغ طرب راه نیست چاره نماند   من شکستهٔ بی برگ ریشه کَن شده را»

(همان، ص ۲۰)

بنفشه

بنفشه نیز در این میان به خمیدگی، سر برزانو نهادن و سجده یا رکوع کردن، غفلت، خُماری و تَری موصوف است:

«هر صبح که روی لاله شبنم گیرد   بالای بنفشه در چمن خم گیرد»

(خیام، رباعیات، ص ۱۳۵)

«شاخ بنفشه بر سرِ زانو نهاده سر مانندهٔ مخالفِ بوسهل زوزنی»

(منوچهری، دیوان، ص ۱۴۳)

«وان بنفشه چون عدویِ خواجهٔ گیتی نگون

سر به زانو بر نهاده رخ به نیل اندوده باز»

(منوچهری، دیوان، ص ۵۵)

«بی زلف سرکشش سرِ سودایی از ملال همچون بنفشه بر سر زانو نهاده‌ایم»

(حافظ، همان، ص ۴۹۷)

«کنون که در چمن آمد گل از عدم به وجود

بنفشه در قدم او نهاد سر به سجود»

(حافظ، همان، ص ۲۹۷)

«از گل سوری قیام و از بنفشه بین رکوع برگ رز اندر سجود آمد صلا را تازه کن»

(مولوی، غزلیات شمس، ص ۷۳۸)

«امروز بنفشه در رکوع است می‌جوید از خدای یاری»

(مولوی، غزلیات شمس، ص ۱۰۲۱)

«من چون بنفشه بر سر زانو نهاده سر زانو بنفشه رنگ تراز لب هزار بار»

(خاقانی، دیوان، ص ۶۱۷)

«چوبنفشه دوتا شدم چو سمن بی‌وفا شدم

که دل لاله‌ها سیه زغم ارغوان شود»

(مولوی، غزلیات شمس، ص ۳۸۸)

«تا کی آخر چو بنفشه سرِ غفلت در پیش

حیف باشد که تو در خوابی و نرگس بیدار»

(سعدی، غزلیات، ص ۸۰۶)

«سمن ساقی و نرگس جام در دست بنفشه در خمار و سرخ گل مست»

(نظامی، خسرو و شیرین، ص ۱۲۶)

«از عنبر و بنفشهٔ تر بر سر آمده است آن موی مشکبوی که در پای هشته‌ای»

(سعدی، غزلیات، ص ۷۱۹)

بوته

چنان‌که در بخش نمادهای اندامی گیاهان اشاره گردید؛ بوته نیز در مقام تشبیه نمادِ پستان قرار گرفته و نیز خورشید به بوتهٔ گُر گرفته تشبیه شده است:

«معشوقِ من / انسانِ ساده‌ای است / انسانِ ساده‌ای که من او را در سرزمینِ شوم عجایب / در لابلای بوتهٔ... هایم پنهان نموده‌ام» (فروغ، تولّدی دیگر، ص ۳۴۹).

«بوتهٔ گُر گرفتهٔ خورشید سرِ راهم نشسته در تبِ نور» (فروغ، عصیان، ص ۲۶۳)

تعبیر جدید «غمبوته» نیز از ابداعات زیبایِ اخوان ثالث است:

«قافیه‌های خوبی است می‌گفتم / خارِ این غمبوتهٔ محبوبِ من، این سخت / با گلِ رویِ شما از باغِ خوشبختی» (اخوان ثالث، دوزخ امّا سرد، ص ۲۸۶)

اخوان در شعرِ «زمستان» بوته‌های گل را به طاووس مست تشبیه می‌کند:

«سبزه‌های‌تر، چون طوطیِ شاد / بوته‌های گل چون طاووسِ مست»

(همان، زمستان، ص ۷۲)

از صفاتِ بوته نیز در ذهنیتِ سُرایندگان معاصر، وحشی (تنها) و غمگین بودنِ آن و شوخ بودن و پیچیدگی آن است:

«او بر آن تپهٔ دور / دمِ آن غارِ غریب / بوتهٔ وحشیِ تنهایی بود / کز شبستانِ غم آلودِ زمین / در غروبی خونین / به جهان چشم گشود» (اخوان، زمستان، ص ۷۲)

«قافیه‌های خوبی است گفتم / خار این غمبوتهٔ محبوب من، این سخت، با گل روی شما از باغ خوشبختی» (همان، دوزخ اما سرد، ص ۲۸۶)

«و آن شوخ بوته پُر تپش از شوق / پیچید و با بهار در آمیخت»

(شاملو، باغ آینه، ص ۲۰)

سپهری، بوته را به دلیل بی حاصلی و بی هدفی در رُشد و بالَندگی، به خیرگی متّصف کرده است:

«در خیرگی بوته‌ها، کو سایهٔ لبخندی که گذر کند؟»

(سپهری، هشت کتاب، ص ۲۰۸)

بید

بید نیز در ادبیات ما نماد بی‌حاصلی است:

«بی دین خراست بی شک ورچه به چهره خرنیست
بـی دیـن درخت مـردم بـیدست بـارور نـیست»

(همان، ص ۱۵۴)

«اگر میوه داری نشد هیچ بید / به دانش تو باری بشو میوه‌دار»

(همان، ص ۳۵۵)

صفت بی حاصلی بید در زبان شاملو، با بیان ضمنی چنین به تصویر کشیده شده است:

«تک درخت بید / شاد و پر امید / می‌کند به ناز / دستشو دراز / که یه ستاره بچکه مِتِّ / یه چیکه بارون / به جای میوه‌ش / نوک هر شاخه‌ش / بِشِه آویزون»

(شاملو، هوای تازه، ص ۱۴۹)

و به لحاظ تیزی برگ بید آنرا به خنجر مانند کرده‌اند از این رو به نوعی از پیکان، بید برگ می‌گفته‌اند.[۱۷]

«بید برگش به نوک موی شکاف نـــافهٔ گـــوهر افکـــنده زنـــاف»

(نظامی، هفت پیکر، ص ۳۶۳)

«زآفت بـــیدبرگ بـــاد خـــزان شاخ پر برگ بید دست گـزان»

(همان، ص ۳۱۸)

«دل، بـیدرا بسـوزد و تـهدید زاغ را اوراق خود چو تیغ مُهنَّد کند همی»

(اخوان، ارغنون، ص ۱۳۵)

از صفات دیگر بید لرزانی و رقص برگ‌های بلند و پریشان آن است:

«بید لرزان و هر چه مـانده غـمین بـا دل جـوی رفـته نـاله‌ی آب»

(نیما، مجموعه اشعار، ص ۳۳۴)

«رقص رشته‌های گیسوانِ من بر آن / همچو رقص شاخه‌های بید در کفِ نسیم»

(فروغ، عصیان، ص ۲۶۰)

«باد بگذار بپیچد با شب / بید بگذار برقصد با باد»

(شاملو، هوای تازه، ص ۴۴)

اخوان ثالث بید را به دلیل افتادگی برگهایش مظهر فروتنی می‌شمارد و به اسبی تشبیه می‌کند که یال بر آن روئیده است:

«بنگر آن بید فروتن را براو نورسته برگ
همچو اسبی سبزگون روئیده او را یال نو»

(اخوان، ارغنون، ص ۲۱۰)

بید در شعر نیما یوشیج محبوب عاشقان قلمداد شده است:

«بر پای بیدِ سبز نشسته تمام روز / افکنده سر فرود، چنان شاخه‌های بید /
ای عاشقِ فسرده! بخوان / زیر بید سبز (نیما، مجموعه اشعار، ص ۲۴۱)

«ای بید سبز رنگِ نگون سر، محبوبِ عاشقان
عشاق را به سایه‌ی کمرنگِ تو پناه»

(همان، ص ۲۴۲)

«دختر رفت تا نان بیاورد و بدهد به مادرش
زیر درخت بید یک مرد او را بغل کرد»

(همان، ص ۶۷۵)

همچنین در قدیم شراب را با زغال بید صاف و راوق می‌کردند. زغال بید را در کیسه‌ای می‌کردند و ظرفی در زیر آن قرار می‌دادند. شراب را در کیسه می‌ریختند تا از زغال بگذرد و در ظرف بریزد و صاف شود و بدین ترتیب رنگ مطبوعی می‌یافت[۱۸].

«راوق جام فرو ریخته از سوخته بید آب گل گویی با معصفر آمیخته‌اند»

(خاقانی، دیوان، ص ۱۱۷)

«مجلس غم ساخته است و من چو بید سوخته
تا به من راوق کند مژگان می‌پالای من»

(همان، ص ۳۲۰)

مولانا با زبان طنز و به زیبایی به مقایسهٔ درختان عرعر و چنار با درخت سرو و

گل اشاره داشته است و هدفش نمایاندنِ زیبایی صورتِ چون گلِ معشوق و قدّ بلند و موزون اوست:

«شرح قد سرو و چهرهٔ گـل　　　　بر عرعر و بر چـنار بـر گـو»

(مولوی، غزلیات شمس، ص ۸۲۲)

پسته (خنده)

در شعر فارسی پسته به اعتبار گشادگی، به خندان بودن و دهان داشتن مشتهر است:

«آی خنده خنده خنده... / پسته‌ی خندون می‌خندید»

(شاملو، در آستانه، ص ۸۳)

پیچک

پیچک در تصوّرات شاعرانه به دلیل سرسبزی مداوم و طول عمری که دارد به صفت پیر شناخته شده است و فروغ، پیچک را متصّف به صفتِ سبزی پیری و غبار زمان می‌داند:

«روی دیوار باز پیچک پیر / موج می‌زد چو چشمه‌ای لرزان / برتن بـرگ‌های انبوهش / سبزی پیری و غبارِ زمان»　(فروغ، عصیان، ص ۲۵۳)

شاملو، پیچک را به لحاظِ دوره‌گردی بر دیوار خانه‌ها و بی حاصلی بدینگونه تصویر می‌کند:

«استوارم چون درختی پا به جای / پیچک بی خانمانی را بگوی / بی ثمر با دست و پای من مپیچ»　(شاملو، هوای تازه، ص ۵۸)

و پیچک به دلیلِ انبوهی و پُر شاخ بودنش نمادِ خشم واقع شده است:

«ابر به کوه و به کوچه‌ها تُف می‌کرد / دریا جُنبنده بود / پیچک‌های خشـم سرتاسر تپهٔ کُرد را فرو پوشیده بود»　(همان، ص ۲۴۳)

همچنین در شعر سپهری پیچک به خاطر حالتِ احاطه کردن و لجاجت در فراگیری، نماد طلبِ انسان برای رسیدن به خدا قرارگرفته است:

«پیچکی دور تماشای خدا خواهد پیچید»　(سپهری، هشت کتاب، ص ۴۵۶)

در ریگ ودا نیز به این تمثیل برای پیچک اشاره شده است:

«همانگونه که گیاه پیچک به درخت می‌پیچد و بالا می‌رود دیگری چون کمربند به کمر تو خواهد چسبید» (ریگ ودا، ماندالای دهم، سرود ۱۰، ص ۳۴۳)

و پیچک به اعتبار فراگیری و پوشش دادن، به تاریکی و نیز خواب تشبیه شده است:

«تاریکی پیچک وار به چپرها پیچید (سپهری، هشت کتاب، ص ۲۴۵)

«من هیچم: پیچکِ خوابی، بر نردهٔ اندوه تو می‌پیچم» (همان، ص ۲۲۴)

چمن

اخوان ثالث چمن را به لطافت و وحشی بودن توصیف کرده است:

«سیراب و سیر برچمنِ وحشی لطیف...» (اخوان، زمستان، ص ۱۷۵)

چنار

درخت چنار به دلیل طولِ عمر خود، به کهنسالی مشهور است:

«آن همنشین تشنه، چنارکهن که نیست براونه آشیانهٔ مرغ و نه بار و برگ»
(اخوان، زمستان، ص ۸۰)

و اخوان در مقابل مجنونی و وحشی بودن شاخه‌های بید برای چنار به دلیل آراستگی شاخه‌هایش، صفت اهلی را آورده است:

«بس مرغ‌های مختلف الوان نشسته‌اند بر بیدهای وحشی و اهلی چنارها»
(اخوان، آخر شاهنامه، ص ۶۱)

حَنظل

از جمله مواردِ دلالتِ نباتات بر مزه‌ها می‌توان به حنظل که نماد تلخی است[۱۹] اشاره داشت:

«مسکین چه کند حنظل اگر تلخ نگوید؟ پروردهٔ این باغ نه پروردهٔ خویشم»
(اخوان، ارغنون، ص ۷۰)

و آن نوعی خربزه یا هندوانهٔ تلخ است که نام دیگرش هنداونهٔ ابوجهل است و ثمرهٔ درختی است که قوای سمّی آن به نهایت در میوه‌اش جمع می‌شود و در شعر فارسی نماد تلخیِ مطلق است:

«زمرگ پدر شاد شد نوشزاد که هرگز ورا نام نوشی مباد
اگر بیخ حنظل بود ترّ و خشک نشاید که بار آورد بوی مشک»

(فردوسی، ج ۸، ص ۹۶)

«وای من! بنگر چه شاباشی بشکنادم کلکِ حنظل پاش»

(اخوان، دوزخ امّا سرد، ص ۳۱۲)

رطب

در شعر فارسی نماد شیرینی است:

«گربه اوّل نَستَدندی اصْل شیرینی زموم نخل مومین را رطب شیرین‌تر از قند آمدی»

(خاقانی، دیوان، ص ۸۳۲)

سبزه

در شعر معاصر، سبزه، نماد بستر و قالی است و شاعران، مضامین زیبایی را در این مقوله پرداخته‌اند:

«از سبزه‌ها بستری نرم / و ز مهر تابیدنی گرم» (اخوان، ارغنون، ص ۲۵۴)

«بر بسترِ سبزه‌ها خفته‌ایم / با یقینِ سنگ / بر بسترِ سبزه‌ها با عشق پیوند نهاده‌ایم»

(شاملو، باغ آینه، ص ۷۸)

«بر قالیِ سبزِ تپّه‌ای خرّم از پرتو ماه بستر اندازم»

(اخوان، ارغنون، ص ۱۲۰)

«کنار تپّه‌ای زیر درختی زمین از سبزه قالی داشت لَختی»

(همان، ص ۲۴۵)

در بیان سعدی «سبزهٔ صحرایی» به قرینهٔ حیوان نمادِ ارتزاق حیوان و روزی آن است:

«همه دانند که من سبزهٔ خطّ دارم دوست
نه چو دیگر حَیَوان سبزهٔ صحرایی را»
(سعدی، غزلیات، ص ۳۴)

همچنین اخوان، سبزه‌های‌تر و تازه را به طوطیِ شاد تشبیه کرده است:
«سبزه‌های‌تر، چون طوطیِ شاد   بوته‌های گل چون طاووس مست»
(اخوان، زمستان، ص ۷۲)

سپیدار

همچنین شاعران؛ سپیدار، خار و گیاه به معنی مطلق آن را نماد بی حاصلی، بی‌هنری و ناباروری دانسته‌اند:
«اگر بار خرد داری ٘و گرنی   سپیداری سپیداری سپیدار»
(ناصر خسرو، دیوان، ص ۱۸)

«هم سپیداری به بی باری و هم بی سایگی
گر برستی بهتر آن باشد که هرگز نغرزی»
(همان، ص ۴۲۱)

«چون سپیدار سر زبی هنری   از ره مردمی فرو نارند»
(همان، ص ۴۷۳)

«یکی چون درختی بهی چفده از بیکی گردنی چون سپیدار دارد»
(همان، ص ۳۷۶)

«ای سپیدار این بلندی جستنت رسوایی است
چون نه گل داری نه میوه گفت خامش هان و هان»
(مولوی، غزلیات شمس، ص ۷۳۰)

همچنین اخوان ثالث درختان سپیدار را به اعتبار انبوهی و بلند قامتی به سربازان صف زده تشبیه می‌کند:
«ببینم درختان سپیدار گشن را / مانند سربازان به صف در آن خیابان / بر شاخه‌هاشان گردهم بیتوته کرده / سرگرم با آواز بی نظمی غرابان»
(اخوان، ارغنون، ص ۲۹۰)

سرو

در ادبیات فارسی صفات سرو، آزادی، بلندی، سربلندی، بی حاصلی و تهیدستی، راستی، پایبندی، پیراستگی، چوبین پای بودن و... است:

«شود چون بید لرزان سرو آزاد اگر بیند قد دلجوی فرخ»

(حافظ، دیوان، ص ۱۳۶)

«بر زند نارو، بر سر وِ سهی، "سرو سَهی"

بر زند بلبل بر تارکِ گُل قالوسی»

(منوچهری، دیوان، ص ۱۳۰)

«امروز مرده بین که چه سان زنده می‌شود

آزاد سرو بین که چه سان بنده می‌شود»

(مولوی، غزلیات شمس، ص ۳۵۳)

«بعد از این دست من و دامن آن سرو بلند

که به بالای چمان ازبن و بیخم برکند»

(حافظ، دیوان، ص ۲۴۴)

«ایشان همه چون سرنگون و خوارند ایدون و تو چون سرو جویباری»

(ناصر خسرو، دیوان، ص ۳۱)

«زیر بارند درختان که تعلّق دارند ای خوشا سرو که از بارغم آزاد آمد»

(حافظ، ص ۲۳۳)

«دل ما به دور رویت زچمن فراغ دارد

که چو سرو پای بندست و چو لاله داغ دارد»

(همان، ص ۱۵۷)

«نه هر درخت تحمّل کند جفای خزان غلام همّت سروم که این قدم دارد»

(همان، ص ۱۶۰)

«به سرو گفت کسی میوه‌ای نمی‌آری جواب داد که آزادگان تهیدستند»

(سعدی، قصاید و غزلیات، ص ۱۰۴۷)

«خوش می‌رود این پسر که برخاست　　سروی است چنین که می‌رود راست»

(سعدی، قصاید و غزلیات، ص ۶۹)

«جائی که سرو بوستان با پای چوبین می‌چمد
ما نیز در رقص آوریم آن سرو سیم اندام را»

(سعدی، قصاید و غزلیات، ص ۲۶)

«در گلستانی کان گلبن خندان بنشست　　سرو آزاد به یک پای غَرامت برخاست»

(سعدی، همان، ص ۷۷)

«تیر را تا نتراشی نشود راست همی　　سرو را تا که نپیرایی والا نشود»

(منوچهری، دیوان، ص ۱۳)

سمن

«سمن» مظهر بی وفایی قلمداد شده است:

«چو بنفشه دو تا شدم چو سمن بی وفا شدم
که دل لاله‌ها سیه زغم ارغوان شود»

(مولوی، غزلیات شمس، ص ۳۸۸)

و به دلیل سفیدی و کشیدگی گلبرگهای سمن، تعبیر تنِ عُریان و ساق سفید و صفتِ پیچیدن به دور گیاهان و دیوار، برای آن وضع شده است:

«و به دل خواهی کز پنجرهٔ خانهٔ تو / یاسمن با تنِ عُریانش و با ساق سفید / به تو سردارد و با خنده‌ی گل هایش / آید به سوی تو بالا»

(نیما، مجموعه اشعار، ص ۳۶۲، ۳۶۳)

«یاسمن ساقش عریان می‌پیچد / به تن کُهنه جدار»　　(همان، ص ۴۶۹)

«بود بر سر پنجره‌ام / یاسمن کبود فقط / هم چنان او که می‌آید به سراغم پیچان»　　(همان، ص ۵۰۶)

همچنین توصیفاتی که نیما یوشیج از یاسمن به دست می‌دهد در شعر فارسی بدیع و ابتکاری است:

«یاسمن ساقیِ گرم و خندان　　سر برآورده به تن او شده است

حلقه در حلقه به هم ریخته‌ای پای تا سر همه گیسو شده است

(نیما، همان، ص ۴۳۷)

بویاییِ سمن نیز از مضامین رایج شعر فارسی است:

«بنفشه زلفی، نسرین بَری، سمن بوئی که ماه را بَرِ حُسنش نماند بازاری»

(سعدی، غزلیات و قصاید، ص ۸۲۲)

سوسن

گلی است به رنگ‌های گوناگون که از همه زیباتر آن سوسن سفید است. سوسن را از نظر آزادگی به ستارهٔ ناهید، ایزد بانوی آب‌ها مربوط دانسته‌اند و به آن صفتِ آزاد بخشیده‌اند. در نمادهای دینی و هنری سوسن نشان پاکی است[۲۰]:

«سوسن آزاد و شاخِ نرگس بیمار جفت نرگس خوشبوی و شاخِ سوسن آزاد یار»

(منوچهری، دیوان، ص ۳۶)

«به نور رفعت ماهی به لطف چون گلزار

ولی چو سرو و چو سوسن زهر دو آزادی»

(همان، ص ۱۱۲۹)

«دادِ سخن دادمی سوسن آزادمی لیک زغیرت گرفت دل ره گفتار من»

(مولوی، غزلیات شمس، ص ۷۷۵)

و سوسن به دلیل رنگِ سفید خود، مظهر معشوقِ سپید روی قرارگرفته است:

«لاله به مَثَل همچو یکی مجمر آتش

سوسن به صفت همچو بُتی در برِ مجمر»

(نیما، مجموعه اشعار، ص ۵۹۵)

همچنین چنانکه در بیتی از مولوی نیز دیدیم، سوسن به لال بودن و خاموشی متصف شده است:

«بر بند لب و تن زن چون غنچه و چون سوسن

رو صبر کن از گفتن چون صبر کلید آمد»

(مولوی، غزلیات شمس، ص ۲۶۸)

«زبان بگشای چون گل روزکی چند کزین کردند سوسن را زبان بند»

(نظامی، خسرو و شیرین، ص ۳۰)

«زمرغ صبح ندانم که سوسن آزاد چه گوش کرد که باده زبان خموش آمد»

(حافظ، دیوان، ص ۲۳۶)

از صفات دیگر سوسن، سنان ساختن، تیغ و خنجر داشتن و سجّاده بردوش افکندن است که در شعر حافظ مظهر ریا قلمداد شده است:

«نه با یاران کمر بندم چو غنچه نه بر خصمان سنان سازم چو سوسن»

(خاقانی، دیوان، ص ۳۱۸)

«سوسن با تیغ و سمن با سپر هر یک تکبیر غزا می‌کند»

(مولوی، غزلیات شمس، ص ۴۰۰)

«سپاه گلشن و ریحان بحمداللّه مظفر شد

که تیغ و خنجر سوسن درین پیکار تیزآمد»

(مولوی، غزلیات شمس، ص ۲۵۶)

«خود گرفتم کافکنم سجاده چون سوسن به دوش

همچو گل بر خرقه رنگ می‌مسلمانی بود»

(حافظ، دیوان، ص ۲۹۶)

همچنین مولوی سوسن را به ذوالفقار علی(ع) تشبیه می‌کند:

«آمد بهار خرم و رحمت نثار شد سوسن چو ذوالفقار علی آبدار شد»

(مولوی، غزلیات شمس، ص ۳۵۲)

شکر

در شعر فارسی شکر نماد شیرینی است و چنانکه در بخش نمادهای اندامی اشاره شد شکر نماد دهان و خندهٔ معشوق قرار می‌گیرد و از سوی دیگر نیز شکر نماد سخنان شیرین قلمداد شده است، چنانکه از این رهگذر تعبیرات و کنایاتی چون شکر الفاظ، شکرخا، شکرّ شکن، شکر فشان، شکر ریز، شکّرشکستن، شکربار، شکرّ فروش و... رواج یافته‌اند:

«شوخی شکر الفاظ و مهی لاله بناگوش   سروی سمن اندام و بُتی حور سرشتی»

(سعدی، غزلیات، ص ۷۷۲)

«طوطی شکر شکستن دیگر روا ندارد   گر پسته‌ات ببینید وقتی که در کلامی»

(همان، ص ۸۷۵)

شکّر فروش مصری حال مگس چه داند   این دست شوق بر سر وان آستین‌فشانان»

(همان، ص ۶۷۰)

«جای پرهیزست در کوی شکر ریزان گذشت

یا به ترک دل بگو یا چشم را روزن مکن»

(همان، ص ۶۸۷)

«هزار نامه پیاپی نویسمت که جواب   اگر چه تلخ دهی در سخن شکرباری»

(سعدی، غزلیات، ص ۸۲۰)

از این رو کاروان شکر در این بیت از سعدی نماد معشوق شیرین است:

«کاروان شکر از مصر به شیراز آید   اگر آن یار سفرکردهٔ ما باز آید»

(سعدی، غزلیات، ص ۱۰۵۴)

شکر از نی شکر پدید می‌آید:

«جانور از نطفه می‌کند شکر ازنی   برگ‌تر از چوب خشک و چشمه زخارا»

(سعدی، غزلیات، ص ۱)

شکر همچنین، برای خوشبو کردن و تیزی آتش به کار می‌رفته است و وقتی می‌خواسته‌اند که عود به خوبی بسوزد، شکر بر آتش می‌ریخته‌اند:

«چو شمع شهد شیرین بر فروزد   شکر بر مجمر آن جاعود سوزد»

(نظامی، خسرو و شیرین، ص ۲۸۶)

«شراب ارغوانی را گلاب اندر قدح ریزیم

نسیم عطر گردان را شکر در مجمر اندازیم»

(حافظ، ص ۲۵۸)

چنانکه در شواهدی از سعدی ملاحظه گردید، طوطی، شکر را دوست دارد از این رو به آن شکرخایا شکر شکن گفته‌اند:

«شکر فروش که عمرش دراز باد چرا　　تـفقّدی نکـند طـوطی شکـرخـارا»
(حافظ، دیوان، ص ۴)

«شکر شکن شوند همه طـوطیان هـند　　زین قند پارسی که به بـنگاله مـی‌رود»
(همان، ص ۱۵۲)

قند و شکر مصری نیز معروف بوده است:

«کاروان شکـر از مـصر بـه شـیراز آیـد　　اگــر آن یــار سـفرکـردهٔ ما بـازآیـد»
(سعدی، همان، ص ۱۰۵۴)

«کــاروان شکــر از مــصر رسـید　　شـــرفهٔ گــام و درا مـــی‌آید»
(مولوی، غزلیات شمس، ص)

معمولاً در عروسی‌ها یا مراسم بزرگ دیگر نیز شکر نثار می‌کردند و به آن شکر ریز می‌گفتند[۲۱]:

«شکــرریزان عـروسان بـر سـر راه　　قَصَب‌های شکرگون بسته بر مـاه»
(نظامی، خسرو و شیرین، ص ۳۸۵)

«بـدین مشــتی خـیال فکـرت‌انگـیز　　بســاط بــوسه را کــردم شکــرریز»
(همان، ص ۲۳)

«دوست در روی ما چو سنگ انداخت　　مـــا بــه شکــرانــه شکـرّ انـدازیـم»
(خاقانی، دیوان، ص ٦۴۳)

«لعلت به شکر خنده برکارکسی خندد　　کو وقت نثار تـو بـر تـو شکـر افشـاند»
(همان، ص ۵۷۷)

صبر

صبر گیاهی تلخ است و در ادب فارسی نماد تلخی است:

«شـنیده‌ام کـه حـدیثی کـه آن دوبـاره شـود
چو صبر گردد تلخ اَرچه خوش بود چـو شکـر»
(فرخی، دیوان، ص ٦٦)

«چــو صــبرت تــلخ بـاشد پـند لیکـن　　به صبرت پند چون صبرت شـود قـند»
(ناصرخسرو، دیوان، ص ۱۱۰)

صندل (چندن)

صندل همان چندن است و رنگ آن قهوه‌ای است و صندلی به آن منسوب است:

«و آن که بودش زمشتری مایه صندلی داشت رنگ و پیرایه»

(نظامی، هفت پیکر، ص ۱۴۵)

در تصاویر شاعرانه، مار به دور شاخهٔ صندل می‌پیچد و به قولی، مار پاسبان درخت صندل است:

«عنان برگردن سرخش فکنده چو دو مارسیه بر شاخ چندن»

(منوچهری، دیوان، ص ٦۳)

«در بوی و رنگ دهر نپیچم که رهروم ارقم نیم که بال به چندن برآورم»

(خاقانی، دیوان، ۲۴۱)

«مار اگر چه به خاصیت بد بوست پاسبان درخت صندل اوست»

(سنایی، حدیقة الحقیقه، ص ۳۷۱)

صنوبر

به جز مواردی که در بخش نمادهای اندامی نباتات در باب صنوبر مطرح ساختیم لازم به یادآوری است که چوب صنوبر مقدس بوده و درجهٔ اشتعال آن نیز زیاد است[۲۲]:

«راهب که دست داشت زصد نو بر جهان

شمع شبش زچوب صنوبر نکوتر است»

(خاقانی، دیوان، ص ۷۷؛ معین، محمد، شرح خاقانی، ص ۵۵)

کاج

صفت کاج در شعر نیما، وحشی و دور ازدسترس انسان بودن و عطرانگیزی آن است:

«کاج وحشی سر به ره کرده زسنگ / دور از دسترس نوع بشر»

(نیما، مجموعه اشعار، ص ۱۶۲ و ۱۶۱)

«و اینجا... کاج باران خوردهٔ پر عطر / حُبابِ صمغ، صدجای تنش گویی / چراغان کرده با صد گوهر شب تاب» (اخوان، در حیات کوچک پاییز، ص ۲۶)

کاه

کاه در شعر فارسی نمادِ بی مقداری و بی ارزشی است:

«فراق یار که پیش تو کاه برگی نیست بیا و بر دل من بین که کوه اَلوندست»

(سعدی، غزلیات، ص ۱۰۴۳)

گل و غنچه (گل سرخ)

در ادبیات فارسی مُراد از گل به طور مطلق، گلِ سرخ (وَرد) است[۲۳]:

«همیشه تازدرخت سمن نروید گل برون نیاید از شاخ نارون نارنگ»

(فرخی، دیوان، ص ۲۰۸)

«یا رب این کعبهٔ مقصود تماشاگه کیست که مغیلان طریقش گل و نسرین من است»

(حافظ، همان، ص ۷۴)

«گل با گل زرد گفت: زرد ار چه نکوست سرخی دهمت که جلوه گیرد رگ و پوست
گفتش گل زرد: راست گفتی امّا من جامه‌ی عاریت نمی‌دارم دوست»

(نیما، مجموعه اشعار، ص ۵۲۹)

در متون ادبی ما غنچه نماد گره‌داری و فرو بستگی، سربستگی، کمربستن، دامن فراهم گرفتن، دلتنگی و گریبان دریدن و خون جگر بودن است و گل نماد شکوفایی، خندیدن، جامه دریدن، آتش به چهره داشتن، افروختگی،تر دامنی و...است:

«آفتابی چو غنچه سر بسته که نماید چو غنچه لعل و زراو»

(خاقانی، دیوان، ص ۷۹۷)

«زکار ما و دل غنچه صد گره بگشود نسیم گل چو دل اندر پی هوای تو بست»

(حافظ، دیوان، ص ۴۷)

«چو غنچه گر چه فرو بستگی است کار جهان   تـو هـمچو بـادبهاری گـره‌گشـا مـی‌باش»
(حافظ، همان، ص ۳۷۱)

نه بر خصمان سنان سازم چو سوسن»   «نـه بـا یـاران کـمر بـندم چـو غـنچه
(خاقانی، دیوان، ص ۳۱۸)

«انـصاف مـرا زغـنچه خـوش مـی‌آید   کـو دامـنِ خـویشتن فـراهـم گـیرد»
(خیام، رباعیات، ص ۱۳۵)

«از شور که داشت خوابش از سر بپرید   چـون غـنچهٔ دلتـنگ گـریبان بـدرید»
(نیما، مجموعه اشعار، ص ۵۴۷)

«اگر چه خون جگرم همچو غنچه لیک چو گل / همیشه با لبِ پرخـنده‌ام
هنوز عماد»   (اخوان، ارغنون، ص ۱۶۱)

«چو در رویت بخندد گل مشو در دامش ای بلبل
که بر گل اعتمادی نیست گر حُسن جهان دارد»
(حافظ، همان، ص ۱۶۲)

«سـعدیا غـنچهٔ سـیراب نگـنجد در پـوست
وقت خوش دید و بـخندید و گـلی رعـنا شـد»
(سعدی، قصاید و غزلیات، ص ۱۰۵۲)

«هـم در آن دم شـد در ازو جـان بـداد همچو گل در باخت سرخندان و شـاد»
(مولوی، مثنوی، دفتر پنجم، بیت ۱۲۵۶)

«تو همچون گل زخندیدن لبت بـا هـم نـمی‌آید
رواداری کـه مـن بـلبل چـو بـوتیمار بـنشینم»
(سعدی، قصاید و غزلیات، ص ۶۲۴)

«پـاهای تـو بگشـاید روشـن بـه تـو بنماید   تا تو همه تن چون گل درخنده شـوی بـا مـا»
(مولوی، غزلیات شمس، ص ۷۷)

«پـیش لبخند تـو ای غنچهٔ شـادابِ بـهشت   خـنده‌های گـل سیراب چـه خـواهـد بـودن»
(اخوان، ارغنون، ص ۸۶)

«گـاه از خـنده، گـل افشـان کـردی   گـــاه از گـریه رُخـان تـر کـردی»
(نیما، مجموع اشعار، ص ۱۶۵)

«گه نعره زدی بلبل گه جامه دریدی گل   با یادِ تو افتادم از یاد برفت آن‌ها»

(سعدی، قصاید و غزلیات، ص ۴۰)

«گل آتش دل به چهره می‌پردازد   ابر آبش در سینه همی اندازد»

(نیما، مجموعه اشعار، ص ۵۳۷)

«گفتم: ز چه در رخ گل افروختگی است؟   آیا چه در این بزمش آموختگی است؟

گل این بشنید و خنده زد بر من و گفت   آنی که نکو بزیست در سوختگی است»

(نیما، همان، ص ۵۳۱)

«گل به صحرا در آمد چو آتش» (نیما، همان، ص ۵۰)

«به جا در بستر خارت، / تر دامن گلِ روزِ بهارانی / فسرده غنچه‌ای حتی نخواهی دید و این دانی...» (همو، ص ۴۴۰)

شکوفایی گل در شعر فارسی چنین تصویر شده است:

«خواهم که بامدادی بیرون روی به صحرا

تا بوستان بریزد گل‌های بامدادی»

(سعدی، غزلیات، ص ۷۸۰)

«بر شاخ نوجوانِ درختی شکوفه‌ای / با ناز می‌گشود دو چشمان بسته را / می‌شُست کاکلی به لب آب نقره فام / آن بال‌های نازک زیبای خسته را»

(فروغ، اسیر، ص ۹۰)

همچنین گل نماد مطلق بهار است:

«شکر ایزد که به اقبال کله گوشهٔ گل   نخوت باددی و شوکت خار آخر شد»

(حافظ، دیوان، ص ۲۲۳)

و به دلیل زیباییش مظهر معشوق و یا بناگوش و صورتِ او نیز می‌باشد:

«سحر بلبل حکایت با صبا کرد   که عشق روی گل با ما چها کرد»

(همان، ص ۱۷۶)

«نگذرد یاد گل و سنبلم اندر خاطر   تا به خاطر بود آن زلف و بناگوش مرا»

(سعدی، قصاید و غزلیات، ص ۲۷)

و نیز برگ گل نمادِ نرمی است:

«ای که گویی پیکرش چون برگ گل نرم است یا
آن دل عاشق کُش چون سنگ خارا را ببین»
(اخوان، ارغنون، ص ۲۰۲)

گل در مقایسه با سبزهٔ پیاده، صفتِ سوار یافته است:

«چون سبزه شو پیاده زیرا در این گلستان
دلبر چون گل سوار است باقی همه پیاده»
(مولوی، غزلیات شمس، ص ۸۸۹)

از سوی دیگر گل سرخ، سمبُل شرمناکی است:

«تو اگر چنین لطیف از در بوستان درآیی
گل سرخ شرم دارد که چرا همی شکفتم»
(سعدی، غزلیات، ص ۵۴۱)

«من زشرم شکوفه لبریزم / یارمن کیست ای بهار سپید؟»
(فروغ، عصیان، ص ۲۶۳)

از سوی دیگر گل به اعتبار شکل و اندازهٔ خود نماد جام باده است:

«کنون که بر کف گل جام بادهٔ صاف است به صد هزار زبان بلبلش در اوصاف است»
(همان، ص ۶۳)

گل نماد گذر عمر و کوتاهی زمان تصوّر می‌شود:

«ساقی گل و سبزه بس طربناک شده است
دریاب که هفته‌ای دگر خاک شده است
می‌نوش و گلی بچین که تا در نگری
گل خاک شده است و سبزه خاشاک شده است»
(خیام، رباعیات، ص ۱۱۳)

«ای دل همه اسباب جهان خواسته گیر باغِ طربت به سبزه آراسته گیر
وانگاه بر آن سبزه شبی چون شبنم بنشسته و بامداد بر خاسته گیر»
(همان، ص ۱۳۹)

«گردون ز زمین هیچ گُلی بر نارد کِش نشکند و هم به زمین نسپارد»
(همان، ص ۱۳۱)

«می‌بیاور که ننازد به گل باغ جهان　　هر که غارت گری باد خزانی دانست»

(حافظ، دیوان، ص ۶۹)

«غنیمت دان و می‌خور در گلستان　　که گل تا هفتهٔ دیگر نباشد»

(همان، ص ۲۱۸)

«گل عزیز است غنیمت شمریدش صحبت

که به باغ آمد ازین راه و از آن خواهد شد»

(همان، ص ۲۲۱)

«آری آلالهٔ کوهساران هفته‌ای بی　　آری وفای گلعذران هفته‌ای بی»

(اخوان، ارغنون، ص ۲۸۸)

عمرِ کوتاهِ گل در شعر فارسی اگر چه مضمون رایجی است، امّا نیما یوشیج، شاعرِ طبیعت‌گرا، طیّ حکایتی زیبا به صفاتِ خودخواهی، آراستگی و سنگدلیِ گل در مقابلِ عشقِ باد و پروانه و بلبل به آن؛ اشاره می‌کند و کوتاهیِ عمر گل و بی رونقی و درهم شکستنِ آنرا معلولِ صفات بدِ او بر شمرده است:

«آن گلِ صحرا که به غمزه شکفت　　صورتِ خود در بُنِ خاری نهفت

صبح همی باخت به مهرش نظر　　ابر همی ریخت به پایش گهر

باد ندانسته همی با شتاب　　ناله زدی تا که برآید زخواب

شیفته پروانه بر او می‌پرید　　دوستیش از دل و جان می‌خرید

بلبلِ آشفته پی روی وی　　راه همی جُست زهر سوی وی

وان گل خود خواه خودآراسته　　با همه‌ی حُسن به پیراسته

گل که چنین سنگدلی برگزید　　عاقبت از کار ندانی چه دید

سود نکرده زجوانیّ خویش　　خسته زسودای نهانیّ خویش

آن همه رونق به شبی در شکست　　تلخی ایام به جانش نشست

از بُن آن خار که بودی مقرّ　　خون چو پژمرده برآورد سر

دید بسی شیفته‌ی نغمه خوان　　رقص کنان رهسپر و شادمان

از برِ وی یکسره رفتند شاد　　راست بمانندهٔ آن تندباد

خاطرِ گل زاتش حسرت بسوخت　　زان که یکی دیده بدو بر بدوخت

هر که چو گل جانبِ دلها شکست — چون که بپژمرد به غم برنشست»

(نیما، مجموعه اشعار، ص ۷۱)

همچنین نیما، طیّ تمثیلی دلکش به جدالِ میان پروانه و زنبور و بلبل بر سرِ گل پرداخته و گل را مایهٔ مفسده و خونین دلی می‌داند:

«مدّعیان کینه ور و گل پرست — چرخ بدادند بسی پای و دست

تا سه زدشمن یکی از جا گریخت — و آن دگری را پرِپُرنقش ریخت

در خم این پرده زبالا و پست — مفسده گر هست زروی گل است

گل که سرِ رونق هر معرکه است — مایه‌ی خونین دلی و مهلکه است...»

(نیما، همان، ص ۷۲)

در شعر فروغ فرخزاد «گل سرخ» نماد فرزندی است که در دل می‌روید:

«ای درختانِ بی تجربهٔ یائسه» ای پنجره‌های کور زیر قلبم و در اعماقِ کمرگاهم اکنون گل سرخی دارد می‌روید» (فروغ، تولّدی دیگر، ص ۳۶۳)

اخوان ثالث طیِّ حکایتی بدیع، رویشِ گل و برگ بلورین بال شعر را نماد زایشِ شعرِ ناب دانسته و نیز در مقابل آن روییدنِ گل کاغذین را نماد زایش شعر دروغین و بی هویت می‌داند:

«به آن جایی که می‌گویند / چو گل روییده شهری روشن‌تر از دریای تردامان / و در آن چشمه‌هایی هست / که دایم روید و روید گل و برگ بلورین بال شعر از آن / و می‌نوشد از آن مردی که می‌گوید: «چرا بر خویشتن هموار باید کرد رنجِ آبیاری کردنِ باغی کز آن گل کاغذین روید؟» (اخوان، زمستان، ص ۱۴۹)

تصویر گل بر گیسو و سَر و سینه زدن، نموداری زنانه است که برای زینت به کار می‌رود و در زبانِ سعدی «گل برسر افشاندن» ناظر بر تکریم و اِعزاز است:

«عنایت با من اولیٰ ترکه تأدیب جفا دیدم

گل افشان بر سر من کن که خارم در قدم کردی»

(سعدی، غزلیات، ص ۷۸۴)

«زدشتِ آسمان گویی غبار نور بر می‌خاست / گل خورشید می‌آویخت برگیسوی مشکینم» (فروغ، عصیان، ص ۲۵۸)

«او مرا برد به باغِ گل سرخ / و به گیسوهای مضطربم در تاریکی گلِ سرخی زد.»
(فروغ، تولّدی دیگر، ص ۳۶۳)

«آه‌ای دخترک خدمتکار /گل بزن بر سر و بر سینهٔ من / تا که حیران شود از جلوهٔ گل / امشب آن عاشق دیرینهٔ من» (همان، اسیر، ص ۸۵)

«اگر گلی بر گیسوی خود می‌زدم / از این تقلّب / از این تاج کاغذین / که بر فراز سرم بو گرفته است / فریبنده‌تر نبود؟» (همان، ص ۳۶۱)

«من همچو موج اَبر سپیدی کنار تو / بر گیسویم نشسته گل مریم سپید»
(همان، عصیان، ص ۲۴۲)

«زدشت آسمانِ گویی غبار نور بر می‌خاست / گـل خـورشید مـی‌آویخت بـر گیسوی مشکینم» (همان، ص ۲۵۸)

«می‌نهد روی گیسوانم باز / تاج گلپونه‌های سوزان را» (همان، ص ۲۶۴)

«بادی از آن دورها وزید و شتابان / دامنی از گل به روی گیسوی من ریخت»
(همان، اسیر، ص ۱۴۲)

همچنین تعبیر بستر گل، در شعر معاصر، تصویری عاشقانه به دست می‌دهد:

«بستری می‌خواهم از گل‌های سرخ / تا در آن یکشب ترا مستی دهم»
(فروغ، اسیر، ص ۸۱)

«گر دلکت خواهد بیتوته کن بستر و بالین گل و گلبوته کن»
(اخوان، ارغنون، ص ۲۶۵)

تعبیر «گل سر سبد» نیز امتیاز فردی را نسبت به دیگران نشان می‌دهد:

«چون گل سر سبد از بین اطّبای وطـن حتم ختم‌ست بر او سروری و سرداری»
(اخوان، ارغنون، ص ۱۲۸)

کنایهٔ «چون گل سلاح در بَر بودن» را نیما، در معنیِ توأم‌کردنِ درشتی و نرمی و یا بدی و خوبی به کار برده است:

«راست چـون گـل سـلاح در بَـر بـاش انـدر ایـن راه خـار بـر سـر بـاش»
(نیما، مجموعهٔ اشعار، ص ۱۹۹)

و عبارت «گُل به گُل» بیانگر فراوانی و انبوهی است:

«گـل بـه گـل ابـر سترون درزلالِ آبـی روشـن

رفته تا بام برین چون آبگینه پـلّکان، پـیداست»

(همو، آخر شاهنامه، ص ۶۵)

و نامِ «گُل کـو» بـرای دخـتر از کـاربردهای شـاملوست کـه درکـتاب «فـرهنگ تلمیحات شعر معاصر» به نقل از شاملو روایت شده که گل کو در علی آباد گرگان نامی برای دختران است[۲۴]. «گل کو می آید

گل کو می آید خنده به لَب» (شاملو، احمد، هوای تازه، ص ۴۴)

تعابیر ترکیبی «گلگشت»، «گلشن»، «گلگون»، «گلبانگ»، «گل افشان»، «گل عِذار» و.... در ادبیات ما جایگاه خاصّی دارند و دربارهٔ تعبیر «گل انـدام» نـیز در بـخش نمادهای اندامی شواهدی ذکرکرده‌ایم:

«بده ساقی می‌باقی که در جنّت نخواهی یافت

کـنار آب رُکـناباد و گـلگشت مُـصلّا را»

(حافظ، دیوان، ص۴)

«عرصهٔ گلگشت و چشم انداز خوش بادت» (اخوان، دوزخ امّا سرد، ص ۳۱۰)

«اینک من و این باغ به گلگشت روانیم تجریش و تماشاگه پُل، گوهمه دربند»

(اخوان، همان، ص ۳۱۴)

«هر صبح سر زگـلشنِ سـواد بـر آوَرَم وزصـورِ آه بـر فـلک آوا بـرآورم»

(خاقانی، دیوان، ص ۲۴۳)

«و اندر دلم شکفته شود صد گل از غرور / چون بینم آن دوگونهٔ گلگون ز شرمِ تو»

(اخوان، زمستان، ص ۵۱)

«آن چنان روزی که دروی نشنود گوش و نبیند چشم / جز گـل افشـان طـرب، گلبانگ پیروزی» (همان، از این اوستا، ص ۳۴)

«بـر خـیز کـه بـاد صبح نـوروز در بـاغچه مـی‌کند گـل افشـان

(سعدی، غزلیات، ص ۶۵۸)

«گل عذاری زگلستان جهان مـارا بس زین چمن سایهٔ آن سرو‌روان ما را بس»

(حافظ، دیوان، ص۳۶۳)

تعبیر «گلشکر» یا «گل قند» به معنیِ معجونی است که دل را قوّت می‌بخشد و از گل و شکر مرکّب شده است[۲۵].

ازینروست که اخوان تعبیر «گل به شکّر انداختن» را به کار برده است:

«وآنگه به کنار آن پری لَختی   لب بر لب و گل به شکّر اندازم»

(اخوان، ارغنون، ص ۱۱۹)

تعابیر جدیدی چون گلِ رؤیا نیز از بر ساخته‌های شاعران معاصر است:

«باید از تازگی و نرم و لُطف / گونه را چون گلِ رؤیا سازم» (فروغ، اسیر، ص ۸۴)

و تعبیر «نقاب افکندنِ گل» به معنی شکفتن آن است:

«چون می از خُم به سبو رفت و گل افکند نقاب

فرصتِ عیش نگه دار و بزن جامی چند»

(حافظ، رباعیات، ص ۲۴۵)

«خندهٔ گل» نماد شکوفایی آن است و این ازکاربردهای متداول در ادب فارسی است:

«چون بلبل مِست راه در بُستان یافت   رویِ گل و جامِ باده را خندان یافت»

(خیام، رباعیات، ص ۱۰۶)

«چو در رویت بخندد گل مشو در دامش ای بلبل

که بر گل اعتمادی نیست گر حُسن جهان دارد»

(حافظ، دیوان، ص ۱۶۲)

«قسمت گل خنده بود گریه ندارد چه کند

سوسن و گل می‌شکفد در دل هشیارم از او»

(مولوی، غزلیات شمس، ص ۸۰۴)

و از خندهٔ گل به «شکر خنده» تعبیر می‌شود که در قسمت کاربردهای کنایی گیاهان از آن سخن خواهیم گفت.

گندم

مضامینی که شاعران برای گندم ساخته‌اند علاوه بر گندمگونی و رنگِ آن که در

بخش نمادهای اندامی بدان اشاره کردیم، از ظرایفِ شاعرانه‌ای برخوردار است:

«گفت این گندم از برای چراست　　در میانِ دو چیز از چپ و راست»

(سنایی، حدیق الحقیقه، ص ۷۴۰)

لاله

در ادب فارسی، لاله و نرگس، در میان گیاهان و گل‌ها بیش از سایرین مظهر و نماد تصویری واقع شده‌اند و صفات و خصوصیات زیادی به آنها نسبت داده شده است، در عربی آنرا به اعتبار رنگ سرخ آن شقائق و شقائق النّعمان نامیده‌اند. شقائق النعمان یعنی لالهٔ خون رنگ که به دلایلی که در فصل اوّل در رستاخیز آیینی نباتات بر شمردیم مظهر شهادت و مرگِ مظلومانه است. در شعر فارسی لاله علاوه بر آن که به جام تشبیه شده، به صفات روشنی،تری، خودرویی، قدح‌گیری، کاسه گردانی، جام گرفتن، دهان گشودن، داغ داری، خونین دلی، آتش افروزی، چراغ افروزی، سرخ رویی، دل سیاهی و غفلت و... متّصف شده است:

«بس لالهٔ روشن به دشت دیدم　　مشکین به یکی داغشان میان

چو دخترکان در سرود خواندن　　بگشوده به کردار هم دهان‌ها»

(اخوان، ارغنون، ص ۱۰۷)

«یک لالهٔ تر زلاله زارِ دل　　در سینیِ زیر مجمر اندازم»

(همان، ص ۱۱۸)

«هزمان بکند بانگ نمازی به لب جوی

در سجده رود خیری با لالهٔ خود روی»

(منوچهری، دیوان، ص ۱٦٦)

«نه این زمان دل حافظ در آتش هوس است

که داغ دار ازل همچو لاله خودروست»

(حافظ، دیوان، ص ۸۲)

«خواب از خمار بادهٔ نوشینِ بامداد　　بر بسترِ شقایق خودروی خوشتر است»

(سعدی، قصاید و غزلیات، ص ۱۰۷)

«ای گلعذار جام چو لاله به مجلس آر

کز ساغر چو لاله چو گل یاسمین بریم»

(مولوی، غزلیات شمس، ص ۶۴۴)

«چون لاله به نوروز قدح گیر به دست با لاله رخی اگر ترا فرصت هست»

(خیام، رباعیات، ص ۲۷)

«به دور لاله قدح گیر و بی ریا می‌باش

ببوی گل نفسی همدم صبا می‌باش»

(حافظ، ص ۳۷۰)

«لاله به هر شاخ بَرَ همچو یکی جامِ مُل»

(نیما، مجموعه اشعار، ص ۱۶۶)

«لاله‌اش جام بر کف آشوبی سوسنش چون بنفشه محجوبی»

(نیما، همان، ص ۱۹۱)

«شکفت لاله تو زیغال بشکفان که همی

به دور لاله به کف بر نهاده به، زیغال»

(رودکی، ص ۵۲۸)

«هر که چون لاله کاسه گردان شد زین جفا رخ به خون بشوید باز»

(حافظ، دیوان، ص ۳۵۴)

«سوی گلبن زرد اِستام زر سوی لالهٔ سرخ جام عقار»

(ناصر خسرو، دیوان، ص ۳۵۴)

«به هر جایی چو باد آرام گیرد چو لاله با همه کس جام گیرد»

(نظامی، خسرو و شیرین، ص ۲۷۹)

«به دور لاله دماغ مرا علاج کنید گر از میانهٔ بزم طرب کناره کنم»

(حافظ، ص ۴۷۵)

«به چمن خرام و بنگر بر تخت گل که لاله

به ندیم شاه ماند که به کف ایاغ دارد»

(همان، ص ۱۵۷)

«باد بهار می‌وزد از گلستان شاه وز ژاله باده در قدم لاله می‌رود»

(همان، ص ۳۰۵)

«لاله چو جام شراب پارهٔ افیون دراو نرگس کان دید کرد از زرتر جرعه‌دان»

(خاقانی، دیوان، ص ۳۳۲)

«مستِ سرودِ خوش نسل جوان

چون چمنی لاله گشوده دهان»

(نیما، ارغنون، ص ۲۶۲)

«بر دل دارد لاله یکی داغ سیاه دارد سمن اندر زنَخش سیمین چاه»

(منوچهری، دیوان، ص ۱۷۲)

«دلِ شکستهٔ حافظ به خاک خواهد برد

چو لاله داغ هوایی که بر جگر دارد»

(حافظ، ص ۱۵۶)

«دل ما به دور رویت زچمن فراغ دارد

که چو سرو پای بندست و چو لاله داغ دارد»

(همان، ص ۱۵۷)

«خرّم دلِ آن کسی که چون لاله به داغ بیدار نشست و داغ را جُست سراغ»

(نیما، مجموعه اشعار، ص ۵۵۶)

«چو بنفشه دو تا شدم چو سمن بی وفا شدم

که دل لاله‌ها سیه زغم ارغوان شود»

(مولوی، غزلیات شمس، ص ۳۸۸)

«چرا چون لاله خونین دل نباشم که با ما نرگس او سرگران کرد»

(حافظ، ص ۱۸۶)

«لاله خون آلود می‌روید زخاک گر چه بادامان گلگون می‌رود»

(مولوی، غزلیات شمس، ص ۳۳۷)

«یعنی که دلم چو لاله خونین است خواهم به دو گیتی آذر اندازم»

(اخوان، ارغنون، ص ۱۱۸)

«چون دیدمش که عید سده داشت چون مغان
آتش زلاله بـــرگ و چـــلیپا زعـــنبرش»
(خاقانی، دیوان، ص ۲۲۴)

«به باغ تازه کن آیین دین زردشتی   کنون که لاله برافروخت آتش نمرود»
(حافظ، ص ۲۹۸)

«باز از بَرِ گل لاله برافروخت چراغ   وز ابر شبانه باغ‌تر داشت دماغ
خرّم دلِ آن کسی که چون لاله به داغ   بیدار نشست و داغ را جُست سراغ »
(نیما، مجموعه اشعار، ص ۵۵۶)

«لاله بـه مَثَل همچو یکی مجمرِ آتش   سوسن به صفت همچو بُتی در بر مجمر»
(نیما، مجموعه اشعار، ص ۵۹۵)

«حسن تو همیشه در فزون باد   رویت همه ساله لاله‌گون باد»
(حافظ، ص ۱۴۵)

«و شـــقایق در نـهفتِ خـلوتِ کـوه   خنده‌اندرکاسه‌ی خونِ دلِ خود بست»
(نیما، مجموعه اشعار، ص ۳۱۲)

«درکـام خـونین لاله‌ای مأوا گـرفتم   خورشید بر من مهربان شد محرمانه»
(اخوان، ارغنون، ص ۲۸۷)

«همچو لاله است گفتگوی پلید   از دهـانش دل سـیاه پـدید»
(سنایی، حدیقة الحقیقه، ص ۶۸۶)

«آخـر از لاله چند آموزی   دل سیاهی و چهره افروزی»
(سنایی، حدیقة الحقیقه، ص ۷۴۲)

«گـلِ بـوستان رویت چـو شـقایق است لیکـن
چـه کـنم بـه سرخ رویـی کـه دل سـیاه داری»
(سعدی، قصاید و غزلیات، ص ۸۳۲)

«لالهٔ غـــفلتی نـــه‌ای بـنده   دل سـیه عـمر کـوته و خـنده
تـا بـنگذشت عـاقل از آتش   کی برآید زجانش خندهٔ خوش»
(سنایی، همان، ص ۴۶۸)

از سوی دیگر خندهٔ لاله به دلیل داغداری آن نامبارک فرض شده است:

«نـامبارک خـندهٔ آن لاله بـود کزدهان او سیاهی دل نـمود»

(مولوی، مثنوی، دفتر اوّل، بیت ۷۲۰)

فروغ فرخزاد، شکفتنِ لاله را به اعتبار داغداری و آتش دلیِ آن، به شعله‌های بوسهٔ معشوق تشبیه کرده و لاله را از این حیث، گرم نیاز دانسته است:

«بَر لَبَم شعله‌های بـوسهٔ تـو / می‌شکوفد چو لاله گـرم نیاز»

(فروغ، اسیر، ص ۱۴۴)

همچنین از لاله به لحاظِ شکل باز آن، به دهان تعبیر شده است:

«تا زخواب خـوش بگشـاد زگـل سـوری چشـم

لالهٔ سـرخ بـبندد هـمی از خـنده دهـان»

(فرخی، دیوان، ص ۴۴۰)

«مستِ سرودِ خوشِ نسلِ جوان چون چمنی لاله گشوده دهان»

(اخوان، ارغنون، ص۲۶۲)

«بس لالهٔ روشن به دشت دیدم مشکین به یکی داغشان میان / چون دخترکان در سرود خواندن بگشوده بکردارِ هم دهان‌ها» (همان، ص ۱۰۷)

و از همین روست که خندهٔ لاله به اعتبارِ تصنّعی بودن آن و ظاهری بودنش، مظهرِ تزویر دانسته شده است:

«میهمانان را / غلامان / از میناهای عتیق زهر در جام می‌کنند / لبخندشان / لاله و تزویر است» (شاملو، دشنه دردیس، ص ۸)

همچنین لاله (شقایق) به سخن چینی متصف شده است:

«زبان کشیده چو تیغی به سرزنش سوسن

دهان گشاده شـقایق چـون مـردم ایـغاغ»

(حافظ، ص ۳۹۹)

و در شعر سعدی «لاله» در عین آن که شبیه زبان است مظهرِ لالی دانسته شده است:

«چو بلبل آمدمت تا چو گـل ثـناگـویم چـو لاله لال بکـردی زبـانِ تـحسینم»

(سعدی، قصاید و غزلیات، ص ۶۲۶)

و ازینروست که مولانا نطق شقایق را نطقی نو می‌داند:

«شقایق راشقایق را تو شاکر بین و گفتی نی
تو هم نوشو تو هم نو شو بهل نطق بیاتی را»

(مولوی، غزلیات شمس، ص ۷۶)

کاربرد لفظ «لالستان» نیز از اِبداعات سعدی است:

«باغ و لالستان چه باشد آستینی برفشان   باغبان را گو بیاگر گُل به دامن می‌بَری»

(سعدی، قصاید و غزلیات، ص ۸۳۳)

رقص لاله و لاله‌زار از تصاویر مورد توجّه اخوان ثالث است:

«فراز تپّه‌های سبز و خرّم   نسیم و لاله رقصیدند با هم»

(اخوان، ارغنون، ص ۲۳۹)

«در آن لحظه که بوسیدم لبش را   نسیم ولاله رقصیدند با هم»

(اخوان، آخر شاهنامه، ص ۱۳۶)

«چون موج باده پشتِ بلورین اَیاغ   یا رقص لاله‌زار به همراهیِ نسیم»

(اخوان، زمستان، ص ۲۱)

در شعر فروغ فرخزاد نیزکاربرد لاله در معنی مجازی آن، به عنوانِ چراغ‌هایی که به شکل لاله طرّاحی می‌کنند جالب توجّه است:

«وَ مرگ روی آن ضَریح مقدس نشسته بود /که در چهار زاویه‌اش، ناگهان چهار لالۀ آبی روشن شدند.»   (فروغ، ایمان بیاوریم...، ص۴۱۹)

و اصطلاح و تعبیر لالۀ گوش نیز از باب تشبیه گوش به لاله در زبان محاوره، بسیار متداول است:

«خواهم چو گل آن لالۀ گوش تو بمالم   ای از تو دلم داغ و لیکن به چه دستان؟»

(اخوان، ارغنون، ص ۸۲)

مورد

گیاهی است همیشه سبز که به «درخت اهورا مزدا» شهرت داشته است ازینرو نزد ایرانیان قدیم همواره محترم و مقدّس بوده است[۲۶]. و در ادب فارسی نماد زلفِ

سیاه است:

«نرگس همی در باغ در، چون صورتی در سیم و زر
و آن شـاخ‌های مـوردتر چـون گـیسوی پُـر غـالیه»

(منوچهری، دیوان، ص ۹۱)

نرگس

در سنّت شعری و نثری ادب فارسی، چنانکه در بخش نمادهای اندامی نباتات نیز بدان پرداختیم، نرگس نماد چشم است امّا صفاتی که به نرگس به عنوان نمادِ چشم نسبت داده شده عبارتند از: فریبندگی، شوخی، شوخ چشمی، بی‌حیایی، جمّاشی، فتنه‌انگیزی، تَری، خوشی، خندیدن، خماری، سرگرانی، عربده‌جویی، مستی، خَمّاره بودن، خفته بودن، بیماری، شوخ چشمی، تَری، جادو، زوبین داری، دینارداری، شکم خالی و بخشنده بودن، حَزم و دور اندیشی و مواردی از این قبیل:

«در پـیکر بـاغ شکـل نـرگس چشمی است که ریخته است مـژگان»

(خاقانی، دیوان، ص ۳۴۵)

«چشـم نـرگس نشـناسد زغـمش کـندر بـاغ
پیش او یـاسمن است آن گـل‌تر یـاسمن است»

(مولوی، غزلیات شمس، ص ۱۹۳)

«سوسنی با صد زبان گر حال من با او بگفت
تو چو نرگس بی زبان از چشم اسراری بگـو»

(همان، ص ۸۲۵)

«من آن فریب که در نرگس تو می‌بینم بس آب روی که با خاک ره بر آمیزد»

(حافظ، همان، ص ۲۱۱)

«همی زد چشمک آن نرگس به سوی گل که خندانی
بـدو گـفتا کـه خندانم کـه یـار انـدر کـنار آمـد»

(مولوی، غزلیات شمس، ص ۲۵۰)

«شوخی نرگس نگر که پیش تو بشکفت چشـم دریـده ادب نگـاه نـدارد»

(حافظ، ص ۱۷۲)

«چـــرا از ســـــرنوشت شـوم نـرگس ترا لب شوخ چشم آخر حَذَر نـیست»

(اخوان، ارغنون، ص ۲۷)

«نـرگس گـلزار جنان هـر کـه گـفت یـا شِنُفت

این که چو چشمان بی آهوی تست بی حیاست»

(همان، ص ۲۴)

«نرگس جمّاش چون به لاله نگه کـرد بـیِد بـر آهـخت سـوی لاله کـتاله»

(ناصر خسرو، دیوان، ص ۴۱۶)

«فغان که نرگس جماش شیخ شهر امروز نظر به دردکشـان از سرِ حـقارت کـرد»

(حافظ، ص ۱۷۸)

«پـارسایی و سـلامت هـوسم بـود ولی شیوه‌ای می‌کند آن نرگس فتان که مپرس»

(همان، ص ۳٦۷)

«گفت: آن نرگسِ تر» گفت: «فسرد» (نیما، مجموعه اشعار، ص ۴۵٦)

«پای بکوب و دست زن دست در آن دو شست زن

پـیش دو نـرگس خـوشش کشـته نگـر دل مـرا»

(مولوی، غزلیات شمس، ص ٦۹)

«دیگرم نرگس نخواهد ـ آن چنانکه بود خنده‌ناک ـ خندد / روی مانندان گلشن»

(نیما، مجموعه اشعار، ص ۳۰۸)

«آن نرگس مخمور تو گلگون چون است بادام تو پسته‌وار پرخـون چـون است»

(خاقانی، دیوان، ص ۷۱۰)

«چشمت از ناز به حافظ نکند میل آری سـرگرانـی صـفتِ نـرگس رعـنا بـاشد»

(حافظ، دیوان، ص ۲۱۳)

«به جز آن نـرگس مسـتانه کـه چشـمش مـرساد

زیر ایـن طـارم فـیروزه کسـی خـوش نـنشست»

(همان، ص ۳۵)

«نرگسش عربده جوی و لبش افسون کنان

نیم شب دوش به بالین من آمد بنشست»

(همان، ص ۳۹)

«عالمی کرده خرابه از برای یک کرشم

وزخمار چشم نرگس عالمی دیگر هبا»

(مولوی، غزلیات شمس، ص ۱۰۶)

«رسید موسم آن کز طرب چو نرگس مست

نهد به پای قدح هر که شش درم دارد»

(حافظ، ص ۱۶۰)

«من خمش کردم و لیکن از پی دفع خمار

ساقی عشاق گردان نرگس خمّاره را»

(مولوی، غزلیات شمس، ص ۱۰۲)

«نرگس خمّار اوای که خدایار او دوش زگلزار او هر چه بچیدی بگو»

(همان، ص ۸۴۰)

«مست کنی نرگس مخمور را پیش کشی آن بت دردانه را»

(همان، ص ۱۴۴)

مست است چشم نرگس و خندان دهان باغ

از کر و فر و رونق و لطف و کمال گل»

(همان، ص ۵۲۳)

«دل آشفته نگیری خرد خفته نگیری تو بدان نرگس خفته همه بیدار فریبی»

(مولوی، غزلیات شمس، ص ۱۰۴۴)

«گشت بیمار که چون چشم تو گردد نرگس

شیوهٔ تو نشدش حاصل و بیمار بماند»

(همان، ص ۲۴۰)

«سوسن آزاد و شاخِ نرگسِ بیمار جفت نرگسِ خوشبوی و شاخِ سوسنِ آزاد یار»

(منوچهری، دیوان، ص ۳۶)

«ای طبیب عاشقان این جملهٔ بیماریَم هست زان دو نرگس بیمار تو بیمار تو»

(مولوی، غزلیات شمس، ص ۸۲۵)

«بس که بودم چون گل و نرگس دو روی و شوخ چشم
بـازیک چـندی زبـان در کـام چـون سـوسن کشـم»
(سعدی، قصاید و غزلیات، ص ۹۹۱)

«نـفس، پـرچشـم هـمچو نـرگس‌تر   عـقل پـر گـوش هـمچو سیسنبر»
(سنایی، حدیقة الحقیقة، ص ۱۹۷)

«کـم زنـرگس مـباش انـدر حـزم   چـون کـنی عـزم رزم و مـجلس بـزم
نـرگس از خـواب از آن حَـذَر دارد   کـه هـمی پـاس تـاج زر دارد»
(سنایی، همان، ص ۵۷۵)

«بده ساقی شراب ارغوانـی   به یاد نـرگس جادوی فـرّخ»
(حافظ، همان، ص ۱۳۶)

«من در غـم تـو چـو غـنچه بـندم زنّـار   تـا نـرگس تـو چـو خـوشه زوبـین دارد»
(خاقانی، دیوان، ص ۷۱۵)

«درونت حرص نگذارد که زر بر دوستان پاشی
شکم خالی چو نرگس باش تا دستت درم گردد»
(سعدی، غزلیات، ص ۷۹۶)

«نهاده به سر برسمن تـاج و نـرگس   به دست انـدرون درّ و دیـنار دارد»
(ناصر خسرو، دیوان، ص ۳۷۵)

نگار (حَنا)

زنان در قدیم به آرایش دستِ خود علاقه‌مند بودند. از این رو دستکشی به دست می‌کردند که روی آن اَشکالی از گل و پرنده منقوش بود آن‌گاه بردست خود حنا می‌نهادند تا این اشکال بر دستشان نقش ببندد[۲۷]:

«هـرنگاری بـه سـان تـازه بـهار   هـمه در دست‌هـا گـرفته نگـار»
(نظامی، هفت پیکر، ص ۱۶۰)

«به دست‌های نگارین چـو در حـدیث درآیـی   هـزار دل بـبری زیـنهار از ایـن دسـتان»
(سعدی، غزلیات، ص ۴۶۲)

همچنین دستِ عروس را نگار (حنا) می‌بستند:

«کشیده سرمه‌ها در نرگس مست عروسانه نگار افکنده بر دست»

(نظامی، خسرو و شیرین، ص ۴۲۲)

نی

نی در شعر فارسی جلوه‌های گوناگونی یافته است، بارزترین جلوهٔ آن، در قالبِ آلت موسیقی است که بر این اساس شکوه سر می‌دهد و آواز و نوای خوشی دارد:

«بشنو از نی چون حکایت می‌کند از جدایی‌ها شکایت می‌کند»

(مولوی، مثنوی، بیت ۱)

«و به رَه، نی زن که دایم می‌نوازد نی، در این دنیای اَبر اَندود؛ راهِ خود را دارد اندر پیش»

(نیما، مجموعه اشعار، ص ۵۰۵)

«نی که می‌نالد همی در مجلسِ آزادگان

زان همی نالد که بروی زخم بسیار آمده است»

(سعدی، قصاید و غزلیات، ص ۹۱)

«شورِ غمِ عشقش چنین حیف است پنهان داشتن

در گوشِ نی رمزی بگو تا برکشد آواز را»

(سعدی، همان، ص ۱۹)

جلوهٔ دیگر نی به صورتِ قلم است:

«آتش به نیِ قلم در انداخت وین حِبر که می‌رود دُخان است»

(سعدی، همان، ص ۱۲۴)

کاربرد نی، در اَمرِ خانه سازی نیز تصویری طبیعی و بدیع است:

«و جدارِ دنده‌های نی به دیوارِ اطاقم دارد از خُشکیَش می‌ترکد / چون دلِ یاران که در هجرانِ یاران»

(نیما، مجموعه اشعار، ص ۵۰۴)

تعبیر نیستان، نیزار و نیشکر نیز از مواردی است که برای نی به کار می‌رود:

«از نیستان تا مرا ببریده‌اند از نفیرم مرد و زن نالیده‌اند»

(مولوی، مثنوی، بیت ۲)

«در نهان گوشهٔ نیزاری دنج و پنهان / که پس آبی به کفش بود روان»

(نیما، همان، ص ۳۷۰)

«منکرِ سعدی که ذوقِ عشق ندارد نیشکرش در دهانِ تلخ کبست است»

(سعدی، قصاید و غزلیات، ص ۸۴)

«جانور از نطفه می‌کند شکر از نی

برگ‌تر از چوب خشک و چشمه زخارا»

(سعدی، غزلیات، ص ۱)

و از خصوصیاتِ نمادین نی، میان بسته بودن آن (نیشکر) است:

«نباتی میان بسته چو نیشکر بر او مشتری از مگس بیشتر»

(سعدی، بوستان، ص ۱۲۳)

از آن جا که شکر نماد شیرین سخنی است، نیشکر در این بیت نماد شیرینی قرار گرفته است:

«این نبات از کدام شهر آرند؟ تو قلم نیستی نیشکری»

(سعدی، غزلیات، ص ۷۹۵)

نیلوفر

گل اساطیری و از نشانه‌ها و نمادهای آفرینش در آیین مهری و بودایی است. در میان آب ایستاده و می‌روید[۲۸].

نیلوفر علاوه بر وجههٔ اساطیری خود به دلیل کبودیِ رنگ و وابستگی آن به نور آفتاب به صفاتِ «آسمان رنگ» و «آفتاب پرست» و «چالاکی در هنگامِ روز» متصّف شده است:

«همچو نیلوفرم به جان و به دست آسمان رنگ و آفتاب پرست»

(سنایی، حدیقه الحقیقه، ص ۷۲۱)

«همچو نیلوفرم به جان پیوست آسمان رنگ و آفتاب پرست»

(همان، ص ۷۳۸)

«روز و شب جانسوز تو آن گه تو از ناپُختگی
روز چون نیلوفری چالاک و شب چون زعفران»
(خاقانی، دیوان، ص ۳۲۴)

و به دلیل بسته شدن نیلوفر با غروب خورشید و باز شدن دوبارهٔ آن با طلوع آفتاب نیما یوشیج مضمونی شاعرانه به دست می‌دهد:

«گل گفت مگو خنده‌ام اَر بیشتر است باشد به دمی خندهٔ آن نیلوفر
گفتم: چه شبی گفت: به راهیش چو دور گفتم چه کنم گفت: چراغش به چه نور
ما همنفسانیم در این باغ چرا یک صبح نه بیشتر زید نیلوفر»
(نیما، مجموعه اشعار، ص ۵۴۹، ۵۵۰)

رنگ کبود نیلوفر همچنین گاهی نماد رنگِ کبودِ اَموات و نشانهٔ عزاست:

«فرخش باد عید آن که به عید / کارد بنهاد بر گلوی پسر راست گفتی دو نیمه خواهد کرد / لاله‌ای را به برگ نیلوفر» (فرخی، دیوان، ص ۱۲۶)

و نیز از صفاتِ نیلوفر پیچیدنِ آن به دورِ گیاهان و درختان است :

«در آن نوبت که بندد دستِ نیلوفر به پای سرو کوهی دام / گَرَم یاد آوری یا نه من از یادت نمی‌کاهم»
(نیما، همان، ص ۵۱۷)

«وزخنده‌های تلخ دلش رنگ می‌بَرَد / نیلوفر کبود که پیچیده با «مَجَر»»
(همان، ص ۴۵۵)

در شعر شاملو نیلوفر نماد زایش و آفرینش نیمه گمشدهٔ اوست:

«و آنگاه بانوی پرغرور عشق خود را دیدم / در آستانهٔ پر نیلوفر باران / که پیرهنش دستخوش بادی شوخ بود / و آن گاه بانوی پر غرور باران / در آستانهٔ نیلوفرها / که از سفر دشور آسمان باز می‌آمد.» (شاملو، باغ آینه، ص ۸۵)

یاس

گل یاس در شعر معاصر به اعتبار عطرآگینی و روشنی خود مورد توجه قرارگرفته و به دلیل انبوهی و اجتماعِ گل‌هایِ یاس از آن به سمفونی یاس‌ها تعبیر

شده است.

«جدول تقویم، فهرستِ سعادت‌های روزانه / مثل برگ یاس، عطرآگین و روشن باد» (اخوان، دوزخ امّا سرد، ص ۳۱۰)

«ظلمتی که باغ مرا بلعیده از بوی یاس‌ها معطّر و خواب آور و خیال‌انگیز شده است.» (شاملو، هوای تازه، ص ۲۳۹)

«امشب سمفونی تاریک یاس‌ها و سَروها اندوه کهن و لذّت سرمدی را در دل من دوباره به هم می‌آمیزد» (همان، ص ۲۴۱)

بخش چهارم

نمادهای کنایی، استعاری و تشبیهی نباتات

باید خاطر نشان ساخت که برخی از موارد مربوط به کاربردهای ادبی (تصویری و توصیفی) تحت این مقوله نیز قرار می‌گیرد، چنانکه خندیدنِ گل، داغداری لاله، فریبندگیِ نرگس، زبان داشتن سوسن و... که پیشتر بدان پرداختیم در شمار کاربردهای مجازی هستند.

امّا مراد ما از این مبحث پرداختن به شماری از مقولاتی است که صرفاً جنبهٔ استعاری، کنایی یا تشبیهی در قالبِ نماد (در معنی مطلقِ نماد) دارند و حائز معنایی توصیفی نیستند. از این رو در این بخش با ذکر شواهدی چند به ارائهٔ برخی از الگوهای مشهورِ بلاغی در بابِ گیاهان خواهیم پرداخت.

الف) نمادهای انسانی: زندگی و مرگ

نوگل (جوان، معشوقِ جوان)

«خارزاران را همه می‌دیدم اندر هم / سر فرو برده / که اگر در راه بشکفته / نوگلانی شادمان بینند کاندر مقدمِ صبح و دلاویزانش می‌خندند / بر رهِ آنان سَد از سنگین گردآلودِ خود بندند» (نیما، مجموعه اشعار، ص ۳۱۴)

«ای نوگلِ نو شکفته! / نوگلِ من!» (همان، ص ۵۷)

نهالِ (انسانِ جوان)

«نهالِ تازه رسی را به بوستانِ شباب
شکست دستِ اجل همچو طفلِ بوالهوسی»

(اخوان، ارغنون، ص ۱۳۱)

نارسیده درخت (نوزاد)

«همه موبدان شاد گشتند سخت   که سبز آمد این نارسیده درخت»

(فردوسی، ج ۷، ص ۲۲۰)

درختِ کهن (انسان پیر)

«درختِ کهن میوهٔ تازه داشت   که شهر از نکویی پرآوازه داشت»

(سعدی، بوستان، ص ۱۵۱)

سبزهٔ خطّ و سبزْ خَطّ (معشوقِ نوجوان)

«همه دانند که من سبزهٔ خط دارم دوست   نه چو دیگر حَیَوان سبزهٔ صحرایی را»

(سعدی، غزلیات، ص ۳۴)

سبز خطّانی سراپا لطف و زیبایی / ساقیان بزم و رهزن‌های گنجِ دل»

(فروغ، عصیان، ص ۲۱۵)

میوه، میوهٔ دل (فرزند)

«درختِ کهن میوهٔ تازه داشت   که شهر از نکویی پرآوازه داشت»

(سعدی، بوستان، ص ۱۵۱)

«قرّةالعین من آن میوهٔ دل یادش باد   که چه آسان بشد و کار مرا مشکل کرد»

(حافظ، دیوان، ص ۱۸۲)

«میوهٔ عمر آدمی بی شک   هست فرزند آدمی به یقین»

(اخوان، ارغنون، ص ۲۰۳)

شکفتنِ گل و رسیدن بهار (سپری شدن عمر)

«دریغا که بی ما بسی روزگار   بروید گل و بشکفد نوبهار

بسا تیر و دی ماه واردی بهشت   بیاید که ما خاک باشیم و خشت»

(سعدی، بوستان، ص ۱۸۶)

گل چیدن، گل بُردن (کُشتن)

«عزیز من به خدا دستِ مرگِ بلهوس است / همارهٔ گل چَند و ننگرد به خار و خسی / به جای خار و خس از باغ گُل بَرَد ای وای / چه باغبانی، شومی چه سهمگین هَرَسی» (اخوان، ارغنون، ص ۱۳۱)

گل بی خار (مردم نیک سیرت)

«گل بی خار میسّر نشود در بُستان گل بی خارِ جهان مردمِ نیکو سیرند»
(سعدی، غزلیات، ص ۱۰۵۵)

ب) نمادهای دیگر

پردگیانِ باغ؛ بی نامانِ زیباروی (گل‌ها و گیاهان)

«پردگیان باغ از پسِ معجَر / عابر خسته را / به آستین سبز / بوسه‌ئی می‌فرستند»
(شاملو، ابراهیم درآتش، ص ۲۱)

«و گل‌ها و درختان .... / بی نامانِ زیباروی و خاموشی»
(اخوان، در حیاط کوچک پاییز، ص ۲۶)

و هم سبز رنگ (بهار)

«و آن بهار، و آن وهم سبز رنگ / که بر دریچه گذشت، با دلم می‌گفت: نگاه کن...» (فروغ، تولدی دیگر، ص ۳۵۸)

نرگس (ستاره، اَجرام سماوی) گل زرد (خورشید)

«هزاران نرگس از چرخ جهان گرد فروشد تا بر آمد یک گل زرد»
(نظامی، خسرو و شیرین، ص ۷۷)

پیازینه پوستوار حصاری (هفت فلک)

«که با خلوت خوش چون به خالی بنشینم / هفت در بازه فراز آید / بر نیاز و تعلّقِ جان» (شاملو، شکفتن درمه، ص ۷۸)

سکوتِ گندم (قحطسالی و گرسنگی)

«سکوتِ گندم می‌تواند گرسنگی باشد و غریو پیروزمندِ قحط»

(شاملو، ابراهیم در آتش، ص ۵۳)

کشورِ گل و بلبل (ایران)

«جنگلِ مولاست کشورِ گل و بلبل گیسوی زنگی صفت، سیاه و پریشان»

(اخوان، ارغنون، ص ۱۲۱)

رویش گیاه و جنگل (اُمیداوری و رسیدن به مقصود)

«و چون خاموش می‌افتاد در مرداب رؤیاهای شیرینم / گیاهی سبز می‌روئید در مرداب رؤیاهای شیرینم» (فروغ، عصیان، ص ۲۵۸)

«احساس می‌کنم / در هر کنار و گوشهٔ این شوره‌زار یأس / چندین هزار جنگل شاداب ناگهان / می‌روید از زمین» (شاملو، باغ آینه، ص ۴۸)

گل، میوه و برگ چیدن (بهره بردن، برخوردار شدن)

«از درختِ جَسَدت برگ و بر خویش بِچِن

پیشتر زانکه ازین بستان بیرونت برند»

(ناصر خسرو، دیوان، ص ۶۵)

«ای دل شباب رفت و نچیدی گلی زعیش پیرانه سر مکن هنری ننگ و نام را»

(حافظ، دیوان، ص ۱۱)

«کی به من روی زمین تاخته آیا خورشید

میوه کی خواهد از این شاخه نوخاسته چید؟»

(نیما، همان، ص ۴۷۹)

«بی توشه شدم در کوه «کجا» گل چیدم، گل خوردم»

(سپهری، هشت کتاب، ص ۲۳۸)

«خوابیدم. می‌گویند: دستی در خوابی گل می‌چید»

(سپهری، همان، ص ۲۶۶)

«چون دقیق است او خواب می‌بیند چون به خواب است او غنچه می‌چیند»

(نیما، مجموعه اشعار، ص ۹۵)

«از آسمان و ابرو آدم‌ها و سگ‌ها مهری ندیدم و میوه‌ای شیرین نچیدم»

(اخوان، زمستان، ص ۹۴)

«او از این گلزار عطرآگین / برگ سبزی هم نمی‌چیند»

(فروغ، اسیر، ص ۱۲۵)

خوشه چیدن (گدایی)

ما خوشه چین خرمن اصحاب دولتیم باری نگه کن ای که خداوند خرمنی»

(سعدی، غزلیات، ص ۸۷۸)

گندمِ سیه خوردن (ساده زیستن)

«زنانِ بیخته با گندمِ سیه خوردن از آبِ چشمهٔ کوه «کَلار» نوشیدن»

(نیما، همان، ص ۱۶۰)

گل کردن (پدیدار و شکوفا شدن)

«غم‌ها را گل کردم، پل زدم از خود تا صخرهٔ دوست»

(سپهری، هشت کتاب، ص ۲۶۳)

«به جان بیزار از این عقلِ زبونم، ای جنون! گل کن»

(اخوان، در حیاط کوچک پاییز، ص ۲۱)

خوابِ اَقاقیا را مُردن (تجربه کردنِ آرامشِ گل‌ها)

«خیالگونه در نسیمی کوتاه که به تردید می‌گذرد خوابِ اقاقیا را بمیریم»
(شاملو، ابراهیم در آتش، ص ۴۷)

مسلسل و خمپاره کاشتن (جنگ و ستیز)

«همسایه‌های ما همه در خاک باغچه‌شان به جای گل / خمپاره و مسلسل می‌کارند»
(فروغ، ایمان بیاوریم، ص ۴۳۱)

خاموشی، یخ زدگی و... درختان (خفقان و فضای ظلم آلود)

«بگرفته است آتش، سردی / و ناروَن خموش / و باغ دیده غارت / بر حرف‌ها
که هست بسته است گوش» (نیما، همان، ص ۴۷۴)

«نفس‌ها اَبر، دل‌ها خسته و غمگین / درختان اسلکت‌های بلور آجین /...
زمستان است» (اخوان، زمستان، ص ۹۹)

جنگ انار و دندان (خوردنِ انار)

«جنگ خونین انار و دندان» (سپهری، هشت کتاب، ص ۲۸۳)

پَر پَر شدن (نابودی)

«چو گل در دستِ بیدادِ تو پر پر شد نگاهِ من
چنان کاندر سرای سینه رَه گم کرد آه من»
(اخوان، ارغنون، ص ۸۹)

جو فروشی و گندم نمایی (تزویر و دغل کاری)

«همه گندم نمای جوکارند همه گل صورتند و پُر خارند»
(سنایی، حدیقة الحقیقه، ص ۴۳۶)

«جو فروش است آن نگار سنگدل بامن او گندم نمایی می‌کند»
(سعدی، غزلیات، ص ۱۰۴۹)

«نه تو را بَر ظُلم توبه‌یْ پرخروش ای دغا گندم نمای جو فروش»
(مولوی، مثنوی، ج ۵، بیت ۱۸۳۰)

جو، دو جو (بی ارزشی و بی مقداری)

«خورشید رَخشان است می زان زرد و لَرزان است می
جوجو همه جان است می فعلش به خروار آمده»
(خاقانی، دیوان، ص ۳۸۹)

«بر خیز تا طریق تکلف رها کنیم دکّانِ معرفت به دو جو پُر بهاکنیم»
(سعدی، غزلیات، ص ۱۰۶۵)

«پدرم روضهٔ رضوان به دو گندم بفروخت
ناخلف باشم اگر من به جوی نفروشم»
(حافظ، غزلیات، ص ۴۶۱)

زیره آب دادن (فریفتن و وعدهٔ دروغین دادن)

«چون پلپلم بر آتش نعره زنان و سوزان کز زیره آب دادن جانان چه خواست گویی؟»
(خاقانی، دیوان، ص ۶۸۱)

ژاژ خائیدن (بیهوده‌گویی)

«به حسرت جوانی به تو باز ناید چرا ژاژ خایی چرا گر به شانی»
(ناصر خسرو، دیوان، ص ۲۰۵)

«جوشید بر او جاهل:کاین ژاژ چه خائی بخشید بر او مرد زهی منطقیانه»
(نیما، همان، ص ۴۹۸)

«پنبه نهادن (فریب دادن)»

«به صد غم ریسمان جان گسسته است غمی را پنبه چون نتوان نهادن»
(خاقانی، دیوان، ص ۷۹۴)

پسته در پوست، دو مغز بادام در یک خزینه (نهایت همدلی و دوستی)

«دو تن در جامه‌ای چون پسته در پوست بــــرآورده دو ســــر از یک گـــریبان»

(سعدی، غزلیات، ص ۶۵۹)

«همچون دو مغز بادام اندر یکی خزینه با هم گرفته اُنسـی وز دیگـران مـلالی»

(سعدی، همان، ص ۸۶۶)

«مرا و عشق تو گیتی به یک شکم زادست دو روح در بدنی چون دو مغز در یک پوست»

(همان، ص ۱۰۴۴)

برگِ سُداب (تحفه ناقابل و برگ سبز)

«از خوان دل چو برگ سُـدابی بیافتی بفرست زلّه‌ای سوی اخـوان صـبحگاه»

(خاقانی، دیوان، ص ۳۷۵)

بی‌برگی (بی توشه و زاد بودن)

«زمســتان است و بــی بــرگی بـیا ای بـاد نـوروزم

بــیابان است و تــاریکی بــیا ای قــرص مــهتابم»

(سعدی، همان، ص ۵۳۴)

«اندوه نگاه: بیداری چشم، بی برگیِ دست» (سپهری، هشت کتاب، ص ۲۱۶)

«اَبـر بـا آن پـوستینِ سـردِ نـمناکش باغ بـی بـرگی / روز و شب تـنهاست»

(اخوان، زمستان، ص ۱۵۲)

«باغ بی برگی که می‌گوید که زیبا نیست؟ داستان از میوه‌های سر به گردون سایِ

اینک خفته در تابوت پست خاک می‌گوید» (اخوان، زمستان، ص ۱۵۳)

«باد..../ و چه بی برگانِ عاطل را / که تکانی داد و از بُن کَند»

(همان، آخرِ شاهنامه، ص ۱۲۸)

کور و کچل بودنِ درخت (بی بَر و بار بودن)

«کور و کچل درختِ در او تو سری خوران» (نیما، مجموعه اشعار، ص ۱۳۵)

دختر رَز، آب انگور، آبِ رَز (شراب)

«عمرِ خوشِ دخترانِ رَز به سرآمد　　کُشتَنیان را سیاستی دگر آمد»

(منوچهری، دیوان، ص ۱۷۴)

«جمال دختر رَز نورِ چشم ماست مگر　　که در نقابِ زجاجیِ و پردهٔ عنبی است»

(حافظ، دیوان، ص ۹۰)

«ای ندیده ز آبِ رز هستی　　تاکی آخر زعشقِ رَز مستی»

(سنایی، حدیقه الحقیقه، ص ۱۱۴)

«گویندکسان بهشت با حور خوش است　　من می‌گویم که آبِ انگور خوش است»

(خیام، رباعیات، ص ۱۱۴)

همچنین نمونه‌هایی از **تشبیهات صریح (تشبیه مؤکّد) و استعاراتِ مکنیّهٔ نباتی**که در شعر فارسی از بسامد بالایی برخوردارند علاوه بر آنچه که در بخش‌های پیشین در باب نباتات اشاره گردید ازین قرارند:

«**شاخ شجر دهر** غم و مشغله بار است　　زیراکه بر این شاخ غم و مشغله بار، است»

(ناصرخسرو، دیوان، ص ۸۶)

«چون دعوتِ مسیح شده **شاخ بخت** او　　هر روز عید تازه از آن می‌دهد برش»

(خاقانی، دیوان، ص ۲۲۶)

«با سرو قدی تازه‌تر از خرمن گل　　از دست منه جام می و **دامن گل**
زان پیش که ناگه شود از باد اجل　　پیراهن عمر ما چو **پیراهن گل**»

(خیام، رباعیات، ص ۱۴۶)

«بر دمید از میان آتش و دود　　چون صدای ندای حقّ بشنود
عبهر عهد و سوسن تحقیق　　**سنبل سنّت و گل توفیق**»

(سنایی، حدیقه، ص ۱۶۹)

«به نو بهار ز رُخسار **دخترانِ درخت**　　نقاب سبز تو دانی گشاد هر سحری»

(ناصر خسرو، دیوان، ص ۲۲۲)

«**شجر حکمت**، پیغمبر ما بود و برو هر یک از عترتِ او نیز درختی به برند»

(همان، ص ٦٦)

«تنور لاله چنان بر فروخت باد بهار

که غنچه غرقِ عرق‌گشت و گل به جوش آمد»

(حافظ، دیوان، ص ۲۳۵)

«برخور هله از **درختِ ایمان** کز منزل بی امان گذشتی»

(مولوی، غزلیات شمس، ص ۱۰۱۹)

«امّا من آن **شکوفهٔ اندوهم** /کز شاخه‌های یاد تو می‌رویم»

(فروغ، دیوان، ص ۱٦٦)

«این است زندگانی و جز این فسانه نیست

با شاخ و برگ‌های فسون و آب و تاب خوب»

(اخوان، ارغنون، ص ۱۵۳)

«ای سبدهاتان پر خواب! سیب آوردم **سیب سرخِ خورشید**»

(سپهری، هشت کتاب، ص ۳۳۹)

«ای نفس‌های گرمِ زمین که **بذرِ فردا** را در خاکِ دیروز می‌پزید»

(شاملو، لحظه‌ها و همیشه‌ها، ص ۱۷)

«**جنگل آینه‌ها** به هم در شکست» (همان، آیدا در آینه، ص ۳۱)

«سخن ازگیسوی خوشبخت من است / با **شقایق‌های سوختهٔ بوسهٔ تو**»

(فروغ، تولدی دیگر، ص ۳٦۰)

«در کشتِ گمان هر سبزه لگد کردم» (سپهری، هشت کتاب، ص ۲۵۳)

«یکی بنگر درختان با پریزادان مست خفته می‌مانند»

(اخوان، در حیاط کوچک پاییز، ص ۲۵)

«کاندراَخم جنگلی، خمیازهٔکوهی روز و شب می‌گشت یا می‌خفت

(اخوان، آخر شاهنامه، ص ۳۴)

«در برابر بی کرانیِ ساکن / جنبش کوچکِ گلبرگ / به پروانه‌ای مانند بود»

(شاملو، لحظه‌ها و همیشه‌ها، ص ۵۷)

«و عشقم قفسی است از پرنده خالی، افسرده و مَلول در مسیر توفان تلاشم که بر درختِ خشک بُهت من آویخته مانده است»

(شاملو، هوای تازه، ص ۲۹۹)

بخش پنجم

ضرب‌المثل‌های نباتی

در میان کاربردهای ادبی ضرب المثل‌ها که غالباً بر پایه کنایات و تشبیهات بنا می‌شوند الگوهای نمادینی هستند تا در مقام تذکّر و یادآوری، اشخاص، اشیاء و امور را برجسته‌تر نشان دهند و این مقولات را نزد مخاطب مجسّم سازند. ژان شوالیه مَثَل (Prabole) را حکایتی می‌داند که معنیِ آن جدا از مفهوم ظاهری‌اش، متضمن درسی اخلاقی است[29]. ضرب‌المثل‌هایی که در ساخت آن‌ها حضور نباتات مشاهده می‌شود در ادب فارسی فراوانند و مجموعاً معانیی که از این کاربردها حاصل می‌شود متنوّع و قابل توجّه هستند. از این میان ضرب المثل هایی هستند که از آنها بی حاصلی یا عبث بودن کاری و مضامینی از این قبیل اراده می‌گردد و یابرای برجسته ساختن کرامت انسانی یا اینکه هرگیاهی به طبیعت خود عمل می‌کند و عملکرد معکوس نخواهد داشت و مضامین بیشمار دیگری که در باب مفاهیم اخلاقی و تربیتی به کار رفته‌اند امّا به دلیل فراوانی و گستردگی آنها به ذکر نمونه‌هایی چند اکتفاء می‌کنیم تا صرفاً مقصود خود را از دسته‌بندی کاربردهای ادبی نباتات در حوزهٔ ضرب‌المثل‌های نباتی بیان کرده باشیم:

«نهان اندر بدان نیکان چنانند　　که خرما در میان خار بسیار»

(ناصرخسرو، دیوان، ص ۱۷)

«به کوشش نروید گل از شاخ بید　　نه زنگی به گرمابه گردد سپید»

(سعدی، بوستان، ص ۱۴۱)

«هر آن کافگند تخم بر روی سنگ　　جوی وقتِ دخلش نیاید به چنگ»

(سعدی، بوستان، ص ۱۴۳)

«تخم تا در زمین نماند سه ماه　　بَر ازو کی خوری به خرمن گاه»

(سنایی، حدینه الحقیقه، ص ۷۳۴)

«خار مدرو تا نگردد دست و انگشتَت فگار

از نهال و تخم تتری نیشکر خواهی چشید؟»

(ناصر خسرو، دیوان، ص ۵۲)

«بی مار به سر نمی‌رود گنج بی خار نمی‌دمد گلستان»

(سعدی، غزلیات، ص ۱۰۷۲)

«پیاز آمد آن بی هنر جمله پوست که پنداشت چون پسته مغزی در اوست»

(بوستان، ص ۱۱۸)

«مردِ غرقه گشته جانی می‌کند دست را در هر گیاهی می‌زند

تا کدامش دست گیرد در خطر دست و پایی می‌زند از بیم سر»

(مولوی، مثنوی، دفتر اوّل، بیت ۱۸۱۷-۱۸۱۸)

«دل زیرک میان لوز بود دل نادان چو پوست گوز بود»

(سنایی،حدیقه الحقیقه، ص ۳۴۷)

«هر که در کعبه با تحرّی مُرد زیرۀتر به سوی کرمان برد»

(سنایی، حدیقه الحقیقه، ص ۱۳۶)

«درخت خرما از موم ساختن سهل است ولیک ازو نتوان یافت لذّت خرما»

(خاقانی، دیوان، ص ۲۹)

«بار چو فرزند و تخم او پدر اوست از جو جو زاید و زپلپل پلپل»

(ناصر خسرو، دیوان، ص ۱۳۶)

«گل آورد سعدی سوی بوستان به شوخی و فلفل به هندوستان»

(سعدی، بوستان، ص ۳۸)

«تأمّل کنان در خطا و صواب به از ژاژ خایانِ حاضر جواب»

(سعدی، بوستان، ص ۱۵۴)

«سنگی و گیاهی که در او خاصیتی هست از آدمئی به که درو منفعتی نیست»

(سعدی، غزلیات، ص ۱۰۴۲)

«گاو خاموش نزد مرد خرد به از آن ژاژخای صد بارست»

(ناصر خسرو، دیوان، ص ۲۸۵)

«چند گویی چو طوطی از هر در سخن اندر قفس به بوی شکر»

(سنایی، حدیقه الحیقیقه، ص ۷۴۲)

«کار بوزینه نبودست فنِ نجاری دعوی یافه مکن یافه مگو ژاژ مخای»

(مولوی، غزلیات شمس، ص ۱۰۶۱)

آری «آلالهٔ کوهساران هفته‌ای بی» آری «وفای گلعذاران هفته‌ای بی»

(اخوان، ارغنون، ص ۲۸۸)

«بهار ـ آری بر او نگشود کس در... / کسی تاجی زگل ننهاد بر سر»

(شاملو، هوای تازه، ص ۱۲)

«هیچ گندم کاری وجو بردهد دیده‌ای اسبی که کرّه خر دهد»

(مولوی، مثنوی، دفتر اوّل، بیت ۱۶۴۶)

«نی بوریا را بلندی نکوست که خاصیت نیشکر خود در اوست»

(سعدی، بوستان، ص ۱۲۰)

«صد نیک به یک بد نتوان کرد فراموش گر خار بر اندیشی خرما نتوان خورد»

(رودکی، دیوان، ص ۵۱۸)

«تحکّم کند سیر بر بوی گل فروماند آوای چنگ از دهل»

(سعدی، همان، ص ۱۲۱)

«اگر بیخ حنظل بود ترّ و خشک نشاید که بار آورد شاخ مشک»

(شاهنامه فردوسی، ج ۸، ص ۹۷)

«رطب ناورد چوب خرزَهره بار چو تخم افکنی بر همان چشم دار»

(سعدی، همان، ص ۶۳)

«نی همه یک رنگ دارد در نیستان‌ها ولیک
از یکی نی قند خیزد و ز دگر نی بوریا»

(خاقانی، دیوان، ص ۱۹)

«چو نتوانی نشاندن گوَز و خرما نباید بید و سنجدرا فکندن»

(ناصر خسرو، دیوان، ص ۳۹۹)

«مکن بد که بدبینی از یار نیک نیاید زتخم بدی بار نیک»

(سعدی، بوستان، ص ۸۷)

«نبینی کـه گـر خـار کـارد کسـی　　نخست آن نهالش مَرو را خَـلَد»

(ناصر خسرو، دیوان، ص ۲۷۳)

«اگر بدکنی چشم نیکی مدار　　کـه هـرگز نـیارد گـز انگـور بـار
نپندارم ای در خـزان کشـته جـو　　که گـندم سـتانی بـه وقت درو»

(سعدی، همان، ص ٦۳)

«گـویند کـه بـید خـیزران خـواهـد شـد　　پـروردی اگـر کـوهِ گـران خـواهـد شـد
پـرورده‌ی دست تـوام امّـا کـم و بـیش　　هر چیز همان که بود آن خـواهـد شـد»

(نیما، همان، ص ۵۳۹)

«دیوار کج تا نوک درخت هم کج می‌رود / سیب که چیده شد ردیف کردن آن آسان است»

(همان، ص ٦۴۵)

«ببین چه تیشه می‌زنی / به ریشهٔ جوانیت»　　(اخوان، زمستان، ص ۱۲۲)

«شاخی که سر به خانهٔ همسایه می‌برد　　تـلخی بـرآورد مگـرش بیخ بـرکنی»

(سعدی، غزلیات، ص ۱۰۲۳)

«بـه خُـرده تـوان آتش افـروختن　　پس آنگـه درخت کـهن سـوختن»

(همان، ص ۴۸)

«فـضیحت بـود خـوشه انـدوختن　　پس از خـرمن خـویشتن سـوختن»

(همان، ص ۱۹۲)

«درخت میوهٔ مقصود از آن بلندتر است　　کـه دست قـدرت کـوتاه مـا بـرو یـازد»

(سعدی، غزلیات، ص ۱۰۵۰)

«رطب شیرین و دست از نخل کوتاه　　زلال انـدر مـیان و تشـنه مـحروم»

(سعدی، غزلیات، ص ۱۰٦۷)

«پای ما لنگ است و منزل بس دراز　　دست ما کوتاه و خرما بـر نـخیل»

(حافظ، دیوان، ص ۴۱٦)

«از مردم بد اصل نـخیزد هـنر نـیک　　کـافور نـخیزد زدرخـتان سـپیدار»

(منوچهری، دیوان، ص ۴۴)

«نـیارد جـز درخـت هـند کـافور　　نـریزد جـز درخـت مـهر روغـن»

(خاقانی، دیوان، ص ۳۱۹)

«جای نزهت نیست گیتی را که اندر باغ او
نیشکر چون برگ سنبل زهر دارد در میان»
(همان، ص ۳۲۴)

«به سرو گفت کسی میوه‌ای نمی‌آری
جواب داد که آزدگان تهی دستند»
(سعدی، غزلیات و قصاید، ص ۱۰۴۷)

«جور دشمن چه کند گر نکشد طالبِ دوست
گنج و مار و گل و خار و غم و شادی به هَمَند»
(همان، ص ۱۰۴۹)

«حال خاقانی از چه می‌داند آبِ خود زیر کاه می‌پوشد»
(خاقانی، دیوان، ص ۶۰۸)

«هر گیاه گرچه هندبا نبود هندبا نیز هر گیا نبود»
(نیما، همان، ص ۱۹۹)

«گل بی رنگ و بو به کار نمی‌آید» (همان، ص ۷۵۲)

«گندمِ خشک شده مکانِ خواب می‌خواهد چه کند؟ / تن مُرده، استخوان می‌خواهد چه کند؟» (همان، ص ۷۷۳)

بخش ششم

زنجیرهٔ نمادهای نباتی (ارتباط‌های دوگانه)

زنجیرهٔ نمادهای نباتی به معنی کاربرد عناصرِ دوتایی یا چندگانه که جنبه‌های مختلف گیاهی در آن حضور داشته باشد است که علاوه بر ارتباطات قدسی و رمزی نباتی که در فصل اوّل مطرح کردیم در حوزهٔ تصاویر گیاهی و کاربردهای ادبی نباتات، سهم عمده‌ای را به خود اختصاص می‌دهد. مؤلف کتاب «بیگانه مثل معنی» این عناصر را که به صورت دوتایی در یک بیت حضور پیدا می‌کنند و میانشان نوعی ارتباط منطقی (لفظی یا معنایی) برقرار است جفت‌های گردان نامیده است[۳۰]. گذشته از ارتباطاتِ قدسی نباتی که در فصل پیشین مطرح گردید پیوند گیاهان با طبیعت و خلقت مادّی مجموعه‌ای زنجیره‌وار را پدید می‌آورد که در منابع و متون پیش از اسلام نیز به آن اشاره شده است. و ما بخشی از این موارد را در فصل ششم کتاب نقد تطبیقی خاطر نشان ساخته‌ایم.

از سوی دیگر مطابقِ سنّت‌های فکری شاعران پارسی گوی، برخی از این عناصر دوتایی در زنجیرهٔ نمادها مانند مقارنهٔ گل با می و اَبر و باد بهاری و درختان، پرندگان و گل‌ها و... در حوزهٔ انواعِ ادبی، از عناصر بهاریه به شمار می‌رود. و بهاریه نوعی شعر است که شاعران به سبب فرا رسیدن بهار در وصف زیبایی و شکوه آن و مناظر دلکش طبیعت در این فصل می‌سرایند.

«خاک سبز آرنگ و باد گلفشان و آب خوش

ابر مروارید باران و هوای مشکبوست»

(سعدی، غزلیات، ص ۱۳۶)

«من باهارم تو زمین / من زمینم تو درخت / من درختم تو باهار / ناز انگشتای بارون تو باغم می‌کند / میون جنگلا تا قم می‌کنه» (شاملو، آیدا در آینه، ص ۱۷)

از میان عناصر دوگانه مواردی که در شعر فارسی پُرکاربردتر و شایع‌تر هستند را مطرح خواهیم کرد:

الف) پرندگان و نباتات

«چو به منتها رسد گل برود قرار بلبل
همه خلق را خبر شد غم دل که می‌نهفتم»
(سعدی، غزلیات، ص ۵۴۱)

«من از گفتن می‌مانم اما زبان گنجشکان / زبان زندگی جمله‌های جاری جشن طبیعت است / زبان گنجشکان یعنی: بهار، برگ بهار (فروغ، ایمان بیاوریم، ص۴۱۲)

«لبریز گشته کاج کهنسال / از غارغارِ شومِ کلاغان» (همان، عصیان، ص ۲۳۷)

«من قطاری دیدم تخم نیلوفر و آوازِ قناری می‌بُرد»
(سپهری، هشت کتاب، ص۲۷۹)

«هر کلاغی را کاجی خواهم داد» (همان، ص ۳۴۰)

«بس مرغ‌های مختلف الوان نشسته‌اند بر بیدهای وحشی و اهلی چنارها»
(اخوان، آخر شاهنامه، ص ۶۱)

«درخت تناور امسال / چه میوه خواهد داد / تا پرندگان را به قفس نیاز نماند»
(شاملو، ابراهیم در آتش، ص ۲۲)

ب) حیوانات، حشرات و نباتات

«عنان برگردن سرخش فکنده چو دو مارسیه بر شاخ چندن»
(منوچهری، دیوان، ص ۶۳)

«مار اگر چه به خاصیت بد بوست پاسبان درخت صندل اوست»
(سنایی، حدیقه، ص ۵۸)

«چه درخت‌های طوبی است نشانده آدمی را تو بهیمه وار اُلفَت به همین گیاه داری»
(سعدی، غزلیات، ص ۱۰۱۶)

«آب آن زمزمه بر پا کرده مثلِ ماری پیچان بر سبزهٔ تَر»
(نیما، همان، ص ۱۶۲)

«امّا نه سگ خشمگین مانده پایین / و بر درخت است آن گربهٔ تیرهٔ گل باقلایی»

(اخوان، از این اوستا، ص ۱۰۱)

«گاو... همه در ساخته با خشک گیاه / با رُخِ تیره‌ی ماه اسفند»

(نیما، همان، ص ۱٦۴)

«شبنم گل‌های کوهی را سَحَر خیز آهوان نوشند»

(اخوان، دوزخ امّا سرد، ص۳۰۹)

«شب است / به روی شاخ انجیرکهن «وگ دار» می‌خواند به هر دم خبر می‌آورد طوفان و باران را و من اندیشناکم» (نیما، مجموعه اشعار، ص ۴۹۰)

«پاک‌تر از آهِ تو پروانه‌ای / بر گل یادی ننشیند دگر»

(اخوان، زمستان، ص ۱۰۷)

«بر خاستم و آب نوشیدم / و ناگهان به خاطر آوردم / که کشتزارهای جوانِ تو از هجوم ملخ‌ها چگونه ترسیدند» (فروغ، ایمان بیاوریم...، ص ۴۱۹)

«من به زیر این درخت خشک انجیر

که به شاخی عنکبوت منزوی را تار بسته...»

(نیما، مجموعه اشعار، ص ۳۰۸)

«زنبوری پَر زد... این سو و آن سو، جویای گلی» (سپهری، هشت کتاب، ص ۲۱٦)

«شبنم گل‌های باغ و بوستان را / انگبین زنبور و پروانه»

(اخوان، دوزخ امّا سرد، ص ۳۰۹)

«باغچه از بهاری دیگر آبستن است / و زنبورکوچک / گل هر ساله را در موسمی که باید دیدار می‌کند.» (شاملو، باغ آینه، ص ۱۱۱)

«ریشه فروترین ریشه / از دل خاک ندا داد: عطر دورترین غنچه می‌باید عسل شود.» (شاملو، دشنه در دیس، ص ۱۵)

ج) (نور) آفتاب و ماه و نباتات

علاوه بر ارتباطات قدسی گیاهان با خورشید و ماه که در فصل اول بدان پرداختیم، در حوزهٔ کاربردهای ادبی زنجیرهٔ نمادهای نباتی نیز نوعی ارتباط فیزیکی

و طبیعی میان این عناصر با نباتات وجود دارد.

«اوّل روز انـدک است زور و فـر آفـتاب بعدگیا ظاهر است خیل گُل و یاسمین»

(خاقانی، دیوان، ص ۳۳۶)

«خوشا به حال درختان که عاشق نورند / و دست منبسط نـور هـمیشه روی شانهٔ آنهاست» (سپهری، هشت کتاب، ص ۳۰۸)

«من صدای سرفهٔ روشنی از پشت درخت... را می‌شنوم» (سپهری، ص ۲۸۶)

«ریشه را در ظلمات به ضیافت آب و آفتاب بردن» (شاملو، در آستانه، ص ۴۷)

«از شعاع آفتاب تافته از پشت برگ تیره‌ی لادن / روی گل‌های دگر دیگر صف گستردنی‌ها گسترانید...» (نیما، مجموعه شعار، ص ۲۵۱)

«چون نـور آفـتاب کـه در بـاغ گـل دَوَد هر جا به جستجوی تو سر می‌زند دلم»

(اخوان، ارغنون، ص ۸۰)

«و او به سبک درختان میانِ عافیت نور منتشر می‌شد»

(سپهری، هشت کتاب، ص ۴۰۰)

«و در نیزه‌های سبز درختانی نظر کردم که به اعماق رسته بود / و آزمندانه به جانب خورشید می‌کوشید و دستان عاشقش درطلبی بی انقطاع از بلندای انزوای من بر می‌گذشت». (شاملو، ققنوس در باران، ص ۷۱ و ۷۰)

«ماه سرد و غمگین خُرد می‌گردد در نقشه‌ی آب

زیـــر چـــند اســپیدار شکــل‌ها مــی‌گذرند»

(نیما، مجموعه اشعار، ص ۳۲۷)

«دور از ما در نشیب راه / در غبار شوم مهتابی که می‌لغزد / سرد و سنگین بر فراز شاخه‌های تاک / سوی یکدیگر به نرمی پیش می‌رانند» (فروغ، دیوار، ص ۱۸۶)

د) عناصر چهارگانه و نباتات

۱. آب، ابر، باران، برف، شبنم

«آه اگر وقتی چو گل در بوستان یا چـون سـمن

در گـلستان یـا چــو نــیلوفر در آبت دیـدمی»

(سعدی، غزلیات، ص ۸۷۶)

«هر کجا آبِ روان، سبزه بُوَد　هر کجا اشکِ روان، رحمت شود»

(مولوی، مثنوی، بیت ۸۲۰)

«ابر آمد و باز بر سر سبزه گریست　بی بادهٔ گلرنگ نمی‌باید زیست»

(خیام، رباعیات، ص ۱۰۰)

«هر ساعت از لطیفی رویت عرقت برآرد　چون بَر شکوفه آید باران نوبهاری»

(سعدی، غزلیات، ص ۸۱۴)

«از گریهٔ آسمان چه روید　گل‌ها و بنفشهٔ مُرطَّب»

(مولوی، غزلیات شمس، ص ۱۵۶)

«این عشق چو باران است ما برگ وگیا ای جان　باشد که دمی باران بر برگ و گیا کوبد»

(مولوی، غزلیات شمس، ص ۲۶۶)

«زَ اَبْرِ گریان شاخ سبز و تَرّ شود　زان که شمع از گریه روشن‌تر شود»

(مولوی، مثنوی، ج ۲، بیت ۴۸۰)

«گل گفت به باغ ابر مهمان است　گفت ابر که گل شمع شبستان من است
او خنده زد و گریست گل گفت هم اوست　کاو مایهٔ خنده‌های پنهان من است»

(نیما، مجموعهٔ اشعار، ص ۵۲۶)

«بر فراز دشت باران است باران عجیبی / از گیاهی تانه دل سیراب آید / بر ستیز هیبتش هر دم می‌افزاید / زیر و رو می‌دارد از هر سو / رسته‌های تشنه وتر را هر نهال بارور را»　(نیما، همان، ص ۴۵۸)

«اینک از زیر چراغی می‌گذشتیم آبگون نورش / و در این هنگام من دیدم / بر درخت گوژپشتی، برگ و بارش برف»　(اخوان، آخر شاهنامه، ص ۱۱۲)

«هر صبح که روی لاله شبنم گیرد　بالای بنفشه در چمن خم گیرد...»

(خیام، رباعیات، ص ۱۳۵)

«بر رخ سبزه، شب ژاله می‌زد»　(نیما، همان، ص ۴۲)

«دل من چون دل گل‌های بهار / پُر شد از شبنم لرزان یقین»

(فروغ، اسیر، ص ۱۱۴)

«از جام گل‌ها مست شبنم‌های شیرین　آواز خوان تربت فرهاد بودم»

(اخوان، ارغنون، ص ۲۸۴)

۲. خاک (سفال) و نباتات

علاوه بر ارتباط طبیعی خاک به عنوانِ بستر نباتات، با آن‌ها، کاربُرد واژهٔ سُفال و ریحان به عنوان نوعی مراعات النظیر براساس رسمی قدیمی بوده است که ریحان را در سفال و کوزه‌هایی می‌رویانده‌اند و ما به این مقوله در فصل اوّل اشاره داشتیم:

«در مجلسی که بگذشت از یادِ او حدیثی   در هر لبِ سفالین ریحانِ تازه بینی»

(خاقانی، همان، ص ۴۳۲)

«جای تو در دلِ شکستهٔ ماست   که تو ریحان و ما سفالِ توایم»

(همان، ص ۶۴۰)

«همچنان که عصارهٔ خاک / از دهلیز ساقه می‌گذشت / تا چشم انداز تابستانه را / به رنگی دیگر بیاراید»

(شاملو، ابراهیم در آتش، ص ۵۶)

«ناسیرابی جاودانهٔ علف که سرسبزی صحرا را مایه به دست می‌دهد.»

(شاملو، لحظه‌ها و همیشه‌ها، ص ۲۴)

«در سفالینهٔ چشم، صد برگ نگه بنشاندم بنشستم»

(سپهری، هشت کتاب، ص ۲۵۳)

۳. باد و نباتات

«دگر با من مگوی ای بادگلبوی   که همچو بلبلم دیوانه کردی»

(سعدی، غزلیات، ص ۷۸۳)

«غوصه گشت این باد و آبستن شد آن خاک درخت

بادها چون گشن تازی شاخه‌ها چون مادیان»

(مولوی، غزلیات شمس، ص ۷۳۰)

«سینه بگشا چو درختان به سوی باد بهار   زانکه زَهرست ترا باد روی پاییزی»

(همان، ص ۱۰۶۰)

«شاید پرنده بود که نالید / یا باد در میان درختان»

(فروغ، تولدی دیگر، ص ۳۵۳)

«باد می‌رفت به سر وقت چنار / من به سر وقت خدا می‌رفتم»

(سپهری، هشت کتاب، ص ۳۵۷)

«درگوش من دیگر ندارد هیچ تأثیر / باد درختان همچو تعلیم ادیبان»

(اخوان، ارغنون، ص ۲۸۶)

«باد در بیشهٔ همسایه درختان را / به هیاهوی ملال آوری انداخته بود»

(همان، دوزخ امّا سرد، ص ۲۷۷)

«بر آب‌های ساحل شطّ، سایه‌های نخل / می‌لرزد از نسیم هوسباز نیمه شب»

(فروغ، اسیر، ص ۱۰۵)

«در شب کوچک من، افسوس / باد با برگ درختان میعادی دارد»

(همان، تولدی دیگر، ص ۲۹۳)

س. گل و می

«اکنون که گل سعادتت پُر بار است   دست تو زجام می چرا بی کار است»

(خیام، رباعیات، ص ۱۰۰)

ش. گل و خار

«زان که در زیر هفت و پنج و چهار   نیست گل بی خُمار و گل بی خار»

(سنایی، حدیقه الحقیقه، ص ۷۱۷)

«ولیکن بارقیبان چاره‌ای نیست   که ایشان مثل خارند و تو وردی»

(سعدی، غزلیات، ص ۷۸۳)

«خوبان گل اند و خار جفا درکنارشان   چون ما کسی مباد گرفتار و خوارشان»

(اخوان، ارغنون، ص ۸۳)

ص. نباتات و رنگ‌ها

شماری از گل‌ها و گیاهان در حوزهٔ کاربردهای ادبی نمادِ رنگی خاص قرار می‌گیرند در بخش سوم از این فصل که به بررسی نمادهای تصویری و توصیفی

نباتات پرداختیم، در مواردی به ارتباط گیاهان با رنگ‌ها اشاره داشتیم.

همانگونه که پیشتر اشاره داشتیم گل‌سرخ (وَرد) ؛ خضاب و حَنا، عنّاب و برگ شمعدانی و... نماد سرخی هستند:

«زان پیش که بر سرت شبیخون آرند فرمای که تا بادهٔ گلگون آرند»

(خیام، رباعیات، ص ۱۲۹)

«با لبِ تشنه دو صد بوسهٔ شوق / بر لبِ بادهٔ گلرنگ زنم»

(فروغ، اسیر، ص ۸۵)

«ناوکش را جانِ درویشان هدف ناخنش را خونِ مسکینان خضاب»

(سعدی، غزلیات، ص ۴۴)

«به خون حلق فرو برده پنجه کاین حنّاست

ندانمش که به قتل که شاطری آموخت»

(همان، ص ۵۱)

«سرانگشتان مخضوبش نبینی که دست صبر بر پیچید و بشکست»

(همان، ص ۶۴)

«برخیزم و عزم بادهٔ ناب کنم رنگ رُخ خود به رنگ عنّاب کنم»

(خیام، رباعیات، ص ۱۴۸)

«عنّاب خجل از لبِ عنّابِ تو شد / بیدار هر آن که بود در خواب تو شد»

(نیما، همان، ص ۵۳۹)

«و دختری که گونه‌هایش را با برگ‌های شمعدانی رنگ می‌زده آه / اکنون زنی تنهاست». (فروغ، تولدی دیگر، ص ۲۸۱)

و کافور نماد سپیدی است:

«اَندوده زمان رُخش به زَر آب آلوده سرش به گرد کافور»

(ناصر خسرو، ص ؟)

«طوطی گفتا سمن به بود از سبزه، کو بوی ز عنبر گرفت رنگ زکافور ناب»

(خاقانی، دیوان، ص ۴۳)

چنان که در بخش مربوط به نمادهای تصویری و توصیفی از فصل دوم این

کتاب دیدیم بعضی گل‌ها نیز به دلیل دلالت بر رنگهای مختلف مظهر لب، بَر و... واقع می‌شوند و در این مقوله از نکرار مطلب پرهیز می‌کنیم.

گندم نیز چنان که گفتیم نماد زردی است و رنگ جوگندمی موی نیز تعبیر جدیدتری از رنگ گندم است:

«هنوز در فکر آن کلاغم در درّه‌های یوش...

با قیچی سیاهش / بر زردی برشتهٔ گندمزار / باخش خشی مضاعف / از آسمانِ کاغذی مات / قوسی بُرید کج» (شاملو، دشنه دردیس، ص ۴۲)

«موی تو رنگ ساقهٔ گندم بود / موهای من خمیده و قیری رنگ»

(فروغ، عصیان، ص ۲۴۸)

صندل نیز گاهی نماد زردی و یا سفیدی است:

«آمد از گنبد کبود برون   شد به گنبد سرای صندل گون»

(نظامی، هفت پیکر، ص ۱۸۸)

همچنین زعفران نماد زردی است:

«وین عشق تو در من آفریدستند   هرگز نرود ز زعفران زردی»

(سعدی، غزلیات، ص ۱۰۸۵)

«پس بجنبانم / بر فرازکوه‌ها و درّه‌های غم فزایِ زعفرانی چهرهٔ آن / زندگانی دگر سان‌تر» (نیما، همان، ص ۲۶۶)

از تعبیرات شایع دربارهٔ تیرگی یا کبودی و سبزی آسمان و چیزهای دیگر انتساب آن به رنگ نیلی، نیلوفری، آبنوس و ساج و بنفشه و ... است که همگی ریشه گیاهی دارند:

«و تا کرد از غمش سرو روان را   به نیلوفر بدل کرد ارغوان را»

(نظامی، خسرو و شیرین، ص ۲۴)

«اَندران ناحیه بر فرش تکِ دریائیم / همه از نیل کبود»

(نیما، مجموعه اشعار، ص ۳۶۸)

«تو آن ابر آشفتهٔ نیلگونی» (فروغ، دیوان، ص ۱۵۳)

«گرد ماگویی حریر ابرها / پرده‌ای نیلوفری افکنده بود» (همان، ص ۱۵۰)

«زیــرا ایـن گـنبد نـیلوفری از گـوهرکان   دامن دختر شب چون دل من دریا بود»
(اخوان، ارغنون، ص ۴۰)

«خــروش ســواران و آوای کــوس   هــوا قـیرگون شـد زمـین آبـنوس»
(شاهنامه، ج ۱، ص ۲۶۲)

«شانگکی زآبنوس هدهد بر سر زده است   بر دو بنا گـوش کـبک غـالیهٔ‌تر زده است»
(منوچهری، دیوان، ص ۱۰۲)

«روی و موی شاهدان چون آبنوس   روز و شب در یک مکان آمیخته»
(خاقانی، دیوان، ص ۴۹۱)

«یکـی گـنبد از آبـنوس و زسـاج   به پیکر زپیلسته و شیز و سـاج»
(فردوسی،...)

«به زلف و عارض ساج سیاه و عاج سپید   بـه روی و بـالا مـاه تـمام و سـرو روان»
(فرخی، ص ۲۷۳)

«گل گفت بنفشه را به بـازکـه بـود   آیا خَرَدَت کسـی بـدین روی کـبود
گفتا هم از این است به بـازار رواج   کاین است کبود و آن دگر خون آلود»
(نیما، همان، ص ۵۴۴)

ض. نباتات و بوی‌ها

علاوه بر آنچه که در باب آئین استعمال بـوی خـوش در سنّت‌های ایـرانـی خاطرنشان ساختیم درین جا به شماری از کاربردهای ادبی رایج مـی‌پردازیـم کـه ارتباط بوی‌ها و عطرهای طبیعی با نـباتات را در شـعر فـارسی تـبیین مـی‌کند. در شاهنامهٔ فـردوسی، بـوی خـوش و سـابقهٔ آن بـه دوران پـادشاهی طـهمورث بـاز می‌گردد:

«دگــر بــوی‌های خــوش آورد بــاز   کــه دارنـد مـردم بـه بـویش نـیاز
چو بان و چو کافور و چون مشک ناب   چو عود و چو عَنبر چو روشن گـلاب»
(فردوسی، ج ۱، ص ۴۱)

«به یـاد روی گـلبوی گـل انـدام   همه شب خـار دارم زیـر پـهلو»
(سعدی، غزلیات، ص ۷۰۲)

بان[۳۱]

بان در شعر فارسی نماد خوشبویی است:

«مـردی و رادی زو هـمی بـوید طـمع   همچنان کزکلبهٔ عطار بوید مشک و بان»

(فرخی، دیوان، ص)

«چو بان و چو کافور و چون مشک ناب   چو عود و چو عنبر چـو روشـن گـلاب

(فردوسی، ج ۱، ص۴۱)

بَلَسان[۳۲]

بلسان درختچه‌ای است در بلاد مصر و مظهر بویایی و سفید رنگ است:

«آن گـاه یکـی سـاتگنی بـاده بـر آرد   دهـقان و زمـانی بـه کـف دست بـدارد

بــر دو رخ او رنگش مــاهی بـنگارد   عـود و بـلسان بـویش در مـغز بکـارد»

(منوچهری، دیوان، ص ۱۵۶)

ساج[۳۳]

ساج نماد سیاهی و خوشبویی است:

«زسـاج بـاز نـدانـند رومـیان را لون   زعـاج بـاز نـدانـند زنگـیان را رنگ»

(فرخی، ص ۲۰۸)

«به زلف و عارض ساج سیاه و عاجِ سپید   بـه رویِ و بـالا مـاه تـمام و سـرو روان»

(همان، ص ۲۷۳)

عود[۳۴]

عود نماد سیاهی و بوی خوش است:

«آتش بدو انـدر فکـن و عـود فـرو ریـز   تا عود بگویم که چه گفته‌ست به بازار»

(فرخی، دیوان، ص ۱۱۳)

«اگرم چـو عـود سوزی تـن مـن فـدای جـانت

که خوش است عیش مردم بـه روایـحِ عَـبیرم»

(سعدی، غزلیات، ص ۵۸۰)

«همره نغمه‌های موزونش /گوئیا بوی عود می آید» (فروغ، اسیر، ص ۱۴۴)

«گویی فرشتگان خدا درکنار ما / با دستهای کوچکشان چنگ می‌زند / در عطر عود و نالهٔ اسپند و ابرو دود / محراب را زپاکی خود رنگ می‌زَدَند»

(همان، عصیان، ص ۲۴۳)

کافور

کافور نماد سپیدی و خوشبویی است :

«سوسن کافور بوی گلبن گوهرفروش و زمه اردی‌بهشت کرده بهشت برین».

(منوچهری، ص ۸۰)

«آن شرابی که زکافور مزاج است در او
مهر نشکسته بر آن پاک و گوارنده شراب»

(ناصر خسرو، دیوان، ص ۴۰)

«بود تا وقت روز در بَر من پُرزکافور و مشک بستر من»

(نظامی، هفت پیکر، ص ۱۱۶)

لادن[۳۵]

لادن نماد خوشبویی است:

«آهوی مشک نیست چه چاره زگاو وبُز کز هر دو برگ عنبر و لادن برآورم»

(خاقانی، دیوان، ص ۲۴۱)

«باد بهشت می‌گذرد یا نسیم باغ یا نکهت دهان تو یا بوی لادن است»

(سعدی، غزلیات، ص ۴۴۰)

گلاب

گلاب عرقِ گل سرخ یاگل محمّدی است:

«رسم او حسن بهار و لفظ او قدرِ شکر
خلق او بازار مشک و خوی او بوی گلاب»

(فرخی، دیوان، ص ۸)

«ما به تو آورده‌ایم درد سر ار چه بهار　　درد سر روزگار بُرد به بوی گلاب»

(خاقانی، دیوان، ص ۴۳)

از جمله گیاهان و گل‌های خوشبوی در شعر فارسی آویشن، اسپرغم، بنفشه، بیدمشک، ریحان، زعفران، سنبل، سوسن، سیسنبر، شب بو، شنبلیله، ضیمران، قرنفل، گل‌سرخ، مورد، نرگس، نسرین، نیلوفر، یاسمن، کُندر، علف، اَقاقی و... هستند که ما به دلیل کاربرد زیاد این موارد در شعر فارسی به پاره‌ای از این شواهد اشاره خواهیم کرد:

«چه کنی دنیا بی دین و خرد زیراک　　خوش نباشد نان بی زیره و آویشن»

(ناصر خسرو، ص ۲۳۸)

«فَیحِ ریحان است یا بوی بهشت　　خاک شیراز است یا باد ختن»

(سعدی، غزلیات، ص ۶۵۳)

«مُرده‌ای کز پیکرش می‌ریخت / عطر شورانگیز شب بوها»

(فروغ، اسیر، ص ۱۰۷)

«بنفشه زلفی، نسرین بَری سمن بویی　　که ماه را بر حُسنش نماند بازاری»

(سعدی، غزلیات، ص ۸۲۲)

تا چو رؤیا شود این صحنهٔ عشق /کُندر و عود در آتش ریزم»

(فروغ، اسیر، ص ۸۵)

«آن روزها رفتند / و گم شدند آن کوچه‌های گیج از عطر اقاقی‌ها»

(فروغ، تولدی دیگر، ص ۲۷۶)

«و جنبشش به نسیمی می‌مانست از بوی علف‌های آفتاب خورد پُر...»

(شاملو، لحظه‌ها و همیشه‌ها، ص ۲۴)

«یادداشت‌های فصل دوم (کاربردهای ادبی نباتات)»

۱. شوالیه، ژان، فرهنگ نمادها، ج ۱، ص ۳۵
۲. یونگ، انسان و سمبولهایش، ص ۹۶ و ۹۵
۳. شوالیه، همان، ص ۳۰
۴. همان، ص ۴۹
۵. یونگ، همان، ص ۹۶؛ شوالیه، همان، ص ۴۹، ۴۳، ۴۲، ۳۷)
۶. شوالیه، همان، ص ۵۲، ۳۸
۷. زرشناس، شهریار، سمبولیسم در آراء اریک فروم، ص ۶۶، ۶۵
۸. پورنامداریان، تقی، رمز و داستان‌های رمزی در ادب فارسی، ص ۴۹، ۲۳
۹. زمرّدی، حمیرا، در مقاله نمادهای اندامی نباتات در دیوان شاعران پارسی گوی، ص ۵۱ـ۳۷
۱۰. حجّتی، در مقالهٔ اندام عاشق و معشوق در ادب فارسی، فرهنگنامهٔ ادبی فارسی، ص۱۳۵ و ۱۳۴
۱۱. شوالیه، همان، ص ۵۷
۱۲. برای مطالعهٔ بیشتر این مقوله در اساطیر و شعر فارسی ر.ک: زمرّدی، حمیرا، نقد تطبیقی ادیان و اساطیر، بخش اوّل از فصل دوم زنده بینی (آنیمیسم، جاندار پنداری)، ص۳۱۲ـ۳۰۷
۱۳. زمرّدی، حمیرا، در مقالهٔ تناسخ و قداست گیاهی در شعر سپهری و شاملو، ص۱۳۷ـ۱۳۵
۱۴. فرنبغ دادگی، بندهش، ص ۱۰۷ـ۱۰۰؛ برای اطلاعات بیشتر ر.ک: زمرّدی، حمیرا، نقد تطبیقی...، فصل هشتم از بهرهٔ نخست ذیل آفرینش انسان، ص ۲۴۲ و ۲۴۱؛ همچنین روایت خلقت از گیاه به کوتاهی در بخش خلقت کیومرث در کتاب تاریخ بلعمی چنین آمده است: «و گروهی از عجم گفتند کیومرث و آنکدهٔ جُفتش مشی و مشایه بودند، گیاه بودند، از زمین برآمدند بر صورت مردم، چنان که امروز است پس خدای تعالی بر ایشان روح عطا کرد...» (بلعمی، ابوعلی محمد، تاریخ بلعمی، ص ۷۵)
۱۵. محمّد مؤمن حسینی تبریزی، تحفه حکیم مومن، ص ۱۹۲ و ۱۹۱
۱۶. همدانی، عجایب نامه، ص ۳۲۷؛ قزوینی، عجایب المخلوقات، ص ۲۱۶ و ۲۱۵؛ شمیسا، سیروس، فرهنگ اشارات ادبیات فارسی، ج ۱، ص ۳۱؛ حجّتی، در مقاله بوهای خوش در

ادب فارسی، فرهنگنامه ادبی فارسی، ص ۲۴۷

۱۷. شوالیه، ژان، فرهنگ نمادها، ج ۱، ص ۲۵۰، یاحقّی، محمّد جعفر، فرهنگ اساطیر، ص ۱۰۶

۱۸. شمیسا، سیروس، فرهنگ اشارات ادبیات فارسی، ج ۱، ص ۲۰۱ و ۲۰۰

۱۹. همان، ج ۲، ص ۵۱۴ و ۵۱۳

۲۰. برای توضیح بیشتر درباره حنظل رک شهمردان بن ابی الخیر، نزهت نامه علایی، ص ۲۴۰ و ۲۳۹

۲۱. یاحقی، محمد جعفر، همان، ص ۲۵۹

۲۲. شمیسا، سیروس، فرهنگ اشارات ادبیات فارسی، ج ۲، ص ۷۵۰

۲۳. همان، ج ۲، ص ۷۹۴

۲۴. محمد بن محمود بن احمد طوسی در عجایب المخلوقات، از انواع وَرد (گل سرخ) نوعِ سپید، زرد، سرخ، زاولی و فارسی آن را از همه نیکوتر می‌داند.

(طوسی، محمّد بن محمود بن احمد، عجایب المخلوقات، ص ۳۲۶)

۲۵. محمّدی، محمّد حسین، فرهنگ تلمیحات شعر معاصر، ذیل گل کو، ص ۳۷۸

۲۶. شمیسا، همان، ج ۲، ص ۷۵۳

۲۷. همدانی، عجایب نامه، ص ۳۴۲؛ یاحقی، محمّد جعفر، همان، ص ۳۹۹

۲۸. همان، ج ۲، ص ۱۱۰۳

۲۹. یاحقی، محمّد جعفر، همان، ص ۴۲۹

۳۰. شوالیه، همان، ص ۲۶

۳۱. محمّدی، محمّد حسین، بیگانه مثل معنی، ص ۱۸۲

۳۲. بان درختی است که برگ‌های آن شبیه برگ اقاقی است با گل‌های قرمز و سفید که از تخم آن روغن می‌گیرند و بسیار نافع و خوشبو و مغزِ آن چَرب است. (قزوینی، زکریا بن محمد، عجایب المخلوقات، ص ۲۱۸؛ حجّتی، در مقالهٔ بوهای خوش در ادب فارسی، فرهنگنامهٔ ادبی انوشه)

۳۳. بَلَسان درختچه‌ای است با گل‌های سفید که همهٔ اعضای آن محتوی صمغی است که مصارف دارویی دارد. (شهمردان ابن ابی الخیر، نزهت نامه علائی، ص ۲۳۸؛ همان، عجایب المخلوقات، ص ۳۳۱ و ۳۳۰؛ حجّتی، همان، فرهنگ‌نامه ادبی انوشه)

۳۴. ساج درختی است که برگ‌های پهن و چوب سخت و محکمی دارد و در ساختن کشتی‌ها به کار می‌رود. و در خوشبویی به بوی جوز شبیه است.

(دهخدا، لغت نامه، ذیل ساج؛ حجتی، همان)

۳۵. عود بوی خوشی دارد چوب آن قهوه‌ای مایل به سیاه است. از سوختن چوب آن، بوی

خوشی متصاعد می‌شود. عود را در عود سوز می‌نهادند و عود سوز را در مجمر قرار می‌دادند و مجمر را به اتاق می‌آوردند.

(حجّتی، همان؛ شمیسا، سیروس، فرهنگ اشارات ادبیات فارسی، ج ۲، ذیل عود، ص ۸۴۱)

۳۶. لادن صمغی است که از ساق و برگِ نوعی درخت کوهی به دست می‌آید و سیاه رنگ و چسبنده است و بهترین نوع آن لادنِ عنبری است و در عطرسازی کاربرد دارد.

(حجّتی، همان)

«فهرست آیات، احادیث و اقوال عربی»

«فهرست اعلام»

«فهرست نام گیاهان و درختان»

«منابع»

۱. قرآن کریم

۲. آریا، غلامعلی، آشنایی با تاریخ ادیان، موسسه فرهنگی و انتشاراتی پایا، ۱۳۷٦

۳. ابوالفتح شهاب الدّین یحیی بن حَبَش بن امیرک سهروردی، مجموعه رسائل فارسی شیخ اشراق (روزی با جماعت صوفیان)، تصحیح هانری کربن، اَنجمن فلسفه ایران، ۱۳۵۵

٤. ابوالفتوح رازی، روح الجنان و روح الجنان، براساس تصحیح میرزا ابوالحسن شعرانی، به اهتمام علی اکبر غفّاری، انتشارات اسلامیه، ۱۳۵۲

۵. ــــــــــــ، روض الجنان و روح الجنان، حسین بن احمد الخزاعی نیشابوری، به اهتمام دکتر محمّد جعفر یاحقی و دکتر محمّد مهدی ناصح، بنیاد پژوهش‌های اسلامی، ۱۳٦۸

٦. ابوالفضل رشیدالدین میبدی، کشف الاسرار و عدة الابرار، به اهتمام علی اصغر حکمت، امیر کبیر، ۱۳۸۲

۷. ابوالقاسم فردوسی، شاهنامه ج ۹ـ۱، چاپ مسکو، ۱۹٦٦

۸. ابوالمجد مجدودبن آدم سنایی غزنوی، حدیقةالحقیقة، به اهتمام محمّد تقی مدرّس رضوی، دانشگاه تهران، ۱۳٦٦

۹. ــــــــــــ، سیرالعباد الی المعاد، به اهتمام محمد تقّی مدّرس رضوی، دانشگاه تهران، ۱۳٤۸

۱۰. ابوبکر عتیق نیشابوری، قصص قرآن‌مجید، به‌اهتمام یحیی مهدوی، خوارزمی، ۱۳٦۵

۱۱. ابوجعفر نصیرالّدین محمّد بن محمّد بن حسن طوسی، اخلاق ناصری، تصحیح مجتبی

مینوی و علیرضا حیدری، خوارزمی، ۱۳٦٤

۱۲. ابوعبداللّه جعفر بن محمّد رودکی، دیوان، به تصحیح ی. برانگینسکی، مسکو، انتشارات دانش، ۱۹٦٤م

۱۳. ــــــــــــ، محیط زندگی واحوال و اشعار رودکی، به اهتمام سعید نفیسی، دانشگاه تهران، ۱۳٦۸

۱٤. ابوعلی بلعمی، تاریخ بلعمی، به تصحیح محمّد تقی بهار، به کوشش محمّد پروین گنابادی، زوّار، ۱۳۸۵

۱۵. ابومعین حمیدالدّین ناصربن خسرو قبادیانی، دیوان ناصر خسرو، به اهتمام دکتر مهدی محقّق و مجتبی مینوی، دانشگاه تهران، ۱۳٦۸

۱٦. زادالمسافرین، تصحیح محمّد بذل الرّحمن، نشر کاویانی، برلین، ۱۳٤۱ق

۱۷. احمد بن عمر بن علی نظامی عروضی سمرقندی، چهار مقاله، به اهتمام دکتر محمد معین، امیر کبیر، ۱۳٦٤

۱۸. احمد بن قوص بن احمد منوچهری، دیوان منوچهری، به اهتمام دکتر سید محمد دبیرسیاقی، زوّار، ۱۳۷۰

۱۹. اَفضل الدین بدیل خاقانی شروانی، دیوان خاقانی، به اهتمام دکتر سیّد ضیاءالدّین سجّادی، زوّار، ۱۳٦۷

۲۰. ــــــــــــ، دیوان خاقانی، به اهتمام علی عبدالرسولی، وزارت فرهنگ، ۱۳۱٦

۲۱. اخوان ثالث، مهدی، از این اوستا، مروارید، ۱۳٦۸

۲۲. ــــــــــــ، آخر شاهنامه، مروارید، ۱۳٦۸

۲۳. ــــــــــــ، ارغنون، مروارید، ۱۳٦۹

۲٤. ــــــــــــ، در حیاط کوچک پاییز در زندان (سه کتاب)، زمستان، ۱۳۷۲

۲۵. ــــــــــــ، دوزخ امّا سرد (سه کتاب)، زمستان، ۱۳۷۲

۲٦. ــــــــــــ، زندگی می‌گوید (سه کتاب)، زمستان، ۱۳۷۲

۲۷. زمستان، مروارید، ۱۳۷۰

۲۸. ارداویراف نامه، به اهتمام فیلیپ ژینیو، ترجمه و تحقیق ژاله آموزگار، انجمن ایران‌شناسی فرانسه، نشر معین، ۱۳۷۲

۲۹. اسطورهٔ آفرینش در آیین مانی، ابوالقاسم اسماعیل پور، فکر روز، ۱۳۷۵

۳۰. الیاده، میرچا، افسانه و واقعیت، ترجمه نصرالله زنگویی، پاپیروس، ۱۳۶۷

۳۱. ـــــــــــــ، رساله در تاریخ ادیان، ترجمه جلال ستاری، سروش، ۱۳۷۲

۳۲. الیاس‌بن یوسف، نظامی، خمسهٔ‌نظامی، به اهتمام وحید دستگردی، علمی، ۱۳۶۳

۳۳. امین، حسن، بازتاب اسطورهٔ بودا در ایران و اسلام، میر کسری، ۱۳۷۸

۳۴. اوپانیشاد، ترجمهٔ شاهزاده محمّد دار اشکوه، با مقدّمه و تعلیقات دکتر تاراچند، سیّد محمدرضا جلالی نائینی، طهوری، ۱۳۵٦

۳۵. اوستا، گزارش و پژوهش جلیل دوست خواه، مروارید، ۱۳۷٤

۳٦. ایزوتسو، توشیهیکو، خلق مُدام در عرفان ایرانی و آیین بودائی ذن، به اهتمام شیوا کاویانی، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳٦٤

۳۷. ایونس، ورونیکا، اساطیر مصر، ترجمه با جلال فرخی، اساطیر، ۱۳۷۵

۳۸. ـــــــــــــ، اساطیر هند، ترجمه باجلان فرخی، اساطیر، ۱۳۷۳

۳۹. بهار، مهرداد، از اسطوره تا تاریخ، تدوین از دکتر ابوالقاسم اسماعیل پور، چشمه، ۱۳۷٦

٤۰. ـــــــــــــ، پژوهشی در اساطیر ایران، آگاه، ۱۳۷٦

٤۱. پاشایی، ع، ذن چیست، نیلوفر، ۱۳۷٦

٤۲. پورخالقی چترودی، مهدخت، درخت شاهنامه، به نشر، ۱۳۸۱

٤۳. ـــــــــــــ، در مقالهٔ توتم پرستی و توتم گیاهی، مجلّه دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه فردوسی مشهد، پاییز و زمستان، ۱۳۷۸

٤٤. ـــــــــــــ، در مقالهٔ درخت زندگی و ارزش‌های نمادین و فرهنگی آن در باورها، مجلّه مطالعات ایرانی، مرکز تحقیقات فرهنگ و زبان ایران دانشگاه شهید باهنر کرمان، سال اوّل، شماره ۱، بهار ۱۳۸۱

٤۵. پورنامداریان، تقی، رمز و داستان‌های رمزی در ادب فارسی، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳٦۷

٤٦. پیگوت، ژولیت، اساطیر ژاپن، ترجمه باجلان فرّخی، اساطیر، ۱۳۷۳

٤۷. تاریخ سیستان، به تصحیح ملک الشعراء بهار، زوّار، ۱۳۱٤

۴۸. جلال الدین محمد مولوی بلخی، غزلیات شمس تبریزی، به اهتمام بدیع الزمان فروزانفر، نگاه، ۱۳۷۲

۴۹. ____________ ، فیه‌مافیه، به اهتمام بدیع‌الزمان فروزانفر، امیرکبیر، ۱۳۶۲

۵۰. ____________، مثنوی معنوی، براساس چاپ نیکلسون، به اهتمام دکتر محمدرضا برزگر خالقی، سایه گستر، قزوین، ۱۳۷۹

۵۱. چهار رساله افلاطون، ترجمه محمود صناعی، مرکز انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۱

۵۲. حجّتی، حمیده، در مقالهٔ «اندام عاشق و معشوق در ادب فارسی»، فرهنگنامه ادبی فارسی، به سرپرستی حسن انوشه، چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۶

۵۳. درخت آسوریگ، به اهتمام دکتر یحیی ماهیار نوّابی، سازمان انتشارات فروهر، ۱۳۶۳

۵۴. دوبوکور، مونیک، رمزهای زنده جان، ترجمه جلال ستاری، نشر مرکز، ۱۳۷۳

۵۵. دهخدا، علی اکبر خان، لغت نامه، انتشارات دانشگاه تهران

۵۶. رامایانا، وال میکی و تلسی داس، ترجمه امر سنکهه و امر پرکاش، موسسه فرهنگی هنری الست فردا، ۱۳۷۸

۵۷. رامز، رضا، سمبل‌های مقدس بودا، اندیشه عالم، ۱۳۸۲

۵۸. راه آیین (ذمّه په دین)، ترجمه ع. پاشایی، نگاه معاصر، ۱۳۸۰

۵۹. رنجبر، امیر حسین، بودا (در جستجوی ریشه‌های آسمان)، فیروزه، ۱۳۸۱

۶۰. روایت پهلوی، ترجمه دکتر مهشید میر فخرایی، موسسه مطالعات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۷

۶۱. زادسپرم، گزیده‌های زادسپرم، ترجمه دکتر محمد تقی راشد محصّل، موسسه مطالعات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۶

۶۲. زرشناس، شهریار، سمبولیسم در آراء اریک فروم، حوزه هنری (دفتر مطالعات دینی هنر)، ۱۳۷۲

۶۳. زکریّابن محمّد قزوینی، عجایب المخلوقات و غرائب الموجودات، کتاب خانه

مرکزی، ۱۳٦۱

٦٤. زمرّدی، حمیرا، نقد تطبیقی ادیان و اساطیر در شاهنامه فردوسی، خمسه نظامی و منطق الطیر عطار، زوّار، ۱۳۸۲

٦٥. ________ ، در مقالهٔ «نمادهای اندامی نباتات در دیوان شاعران پارسی گوی»، مجلّه دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، تابستان و پاییز ۱۳۸۳، ش ۱۷۱_۱۷۰

٦٦. ________ ، در مقالهٔ «تناسخ و قداست گیاهی در شعر سپهری و شاملو»، مجلّهٔ دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، تابستان ۱۳۸٤، ش ۱۷٤

٦۷. زند بهمن یسن، ترجمهٔ دکتر محمد تقی راشد محصّل، موسسه مطالعات و تحقیقات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۰.

٦۸. ژیران، ف و...، فرهنگ اساطیر آشور و بابل، ترجمهٔ دکتر ابوالقاسم اسماعیل پور، فکر روز، ۱۳۷۵

٦۹. ستاری، جلال، جُستاری در فرهنگ، مرکز، ۱۳۷۲

۷۰. ________ ، رمزاندیشی و هنر قدسی، نشر مرکز، ۱۳۷٦

۷۱. سرخوش کرتیس، وستا، اسطوره‌های ایرانی، ترجمه عباس مخبر، نشر مرکز، ۱۳۷۳

۷۲. سپهری، سهراب، هشت کتاب، طهوری، ۱۳۷۰

۷۳. شاله، فلیسین، تاریخ مختصر ادیان بزرگ، ترجمهٔ دکتر منوچهر خدایار محبّی، دانشگاه تهران، ۱۳٤٦

۷٤. شاملو، احمد، آیدا در آینه، نگاه ـ زمانه، ۱۳۷۲

۷۵. ________ ، آیدا، درخت و خنجره و خاطره، مروارید، ۱۳۷۲

۷٦. ________ ، ابراهیم در آتش، زمانه ـ نگاه، ۱۳۷۲

۷۷. ________ ، باغ آینه، مروارید، بی تا

۷۸. ________ ، ترانه‌های کوچک غربت، مازیار، ۱۳۵۹

۷۹. ________ ، در آستانه، نگاه، ۱۳۷٦

۸۰. ________ ، دشنه دردیس، مروارید، ۱۳۷۲

۸۱. ________ ، شکفتن در مه، زمانه ـ نگاه، ۱۳۷۲

۸۲. ـــــــــــ، قطعنامه، مروارید، ١٣٦٤

۸۳. ـــــــــــ، ققنوس در باران، زمانه ـ نگاه، ۱۳۷۲

٨٤. ـــــــــــ، لحظه‌ها و همیشه‌ها، نگاه ـ زمانه، ۱۳۷۲

۸۵. ـــــــــــ، مدایح بی صله، همان، ۱۳۵۸

٨٦. ـــــــــــ، مرثیه‌های خاک، زمانه ـ نگاه، ۱۳۷۲

۸۷. ـــــــــــ، هوای تازه، زمانه ـ نگاه، ۱۳۷۲

۸۸. ـــــــــــ، مجموع آثار شاملو، نگاه، ۱۳۸۳

۸۹. شفیعی کدکنی، محمّدرضا، صور خیال در شعر فارسی، آگاه، ١٣٦٦

۹۰. شمس الدّین محمد حافظ، دیوان حافظ، به کوشش دکتر خلیل خطیب رهبر، صفی علیشاه، ١٣٦٦

۹۱. شمیسا، سیروس، طرح اصلی داستان رستم و اسفندیار، میترا، ١٣٧٦

۹۲. ـــــــــــ، فرهنگ اشارات، ج ۲ و ۱، فردوس، ۱۳۷۷

۹۳. شوالیه، ژان، گربران، الن، فرهنگ نمادها، ج ۱، جیحون، ۱۳۷۸

٩٤. شهمردان بن ابی الخیر، نزهت نامه علایی، به تصحیح دکتر فرهنگ جهانپور، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳٦۲

۹۵. صفا، ذبیح اللّه، حماسه سرایی در ایران، امیر کبیر، ١٣٦٩

٩٦. صمدی، مهرانگیز، ماه در ایران، انتشارات علمی و فرهنگی، ١٣٦٧

۹۷. عبدالرحمان بن خلدون، مقدّمهٔ ابن خلدون، ج ۱، ترجمه محمد پروین گنابادی، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ١٣٦٩

۹۸. عزیزالدّین نسفی، کتاب انسان کامل، به تصحیح ماریژان موله، طهوری، انجمن ایران‌شناسی فرانسه در تهران، ۱۳۷۹

۹۹. ـــــــــــ، کشف الحقایق، به اهتمام دکتر احمد مهدوی دامغانی، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ١٣٤٠

۱۰۰. علی بن جولوغ سیستانی (فرّخی)، دیوان فرّخی، به اهتمام دکتر محمّد دبیر سیاقی، زوّار، ۱۳۷۱

۱۰۱. عمربن خیّام نیشابوری، رباعیّات خیام، به اهتمام سعید سعیدپور، کمیسیون ملّی

یونسکو در ایران، ۱۳۸۱

۱۰۲. ________، نوروزنامه (منسوب به خیّام)، زیر نظر علی حصوری، نشر زبان و فرهنگ ایران، ۱۳٤۳

۱۰۳. عهد عتیق (کتاب مقدس تورات)، انجمن پخش کتب مقدس در میان ملل

۱۰٤. غنیمی هلال، محمّد، ادبیات تطبیقی، ترجمه سید مرتضی آیت الله زاده شیرازی، امیر کبیر، ۱۳۷۳

۱۰۵. فؤاد عبدالباقی، محمّد، المعجم المفهرس لِاَلفاظ القرآن الکریم، اسماعیلیان، ۱۳٦۷

۱۰٦. فرنبغ دادگی، بندهش، ترجمه دکتر مهرداد بهار، توس، ۱۳٦۹

۱۰۷. فرخزاد، فروغ، اسیر، امیر کبیر، ۱۳٤٦

۱۰۸. ________، ایمان بیاوریم به آغاز فصل سرد، مروارید، ۱۳٦۸

۱۰۹. ________، تولّدی دیگر، همان، ۱۳٦۸

۱۱۰. ________، دیوان اشعار فروغ فرخزاد، مروارید، ۱۳۷۱

۱۱۱. ________، مجموعه اشعار فروغ فرخزاد، نوید، ۱۳۷۸

۱۱۲. فروید، زیگموند، توتم و تابو، ترجمه دکتر ایرج پور باقر، نشر آسیا، ۱۳٦۲

۱۱۳. فریدالدین عطّار نیشابوری، منطق الطیر، به اهتمام دکتر سید صادق گوهرین، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳٦۵

۱۱٤. فورست، لیلیان و پیتر اسکرین، ناتورالیسم، ترجمه حسن افشار، نشر مرکز، ۱۳۷٦

۱۱۵. کرباسیان، ملیحه، در مقالهٔ «تداوم برخی آیین‌های کهن سوگواری در ایران امروز»، فصلنامه انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، سال پنجم، شماره سوم، پاییز ۱۳۸٤

۱۱٦. کریستی، آنتونی، اساطیر چین، ترجمه باجلان فرّخی، اساطیر، ۱۳۷۳

۱۱۷. گریمال، پیر، فرهنگ اساطیر یونان و روم، ترجمه احمد بهمنش، امیر کبیر، ۱۳۵٦

۱۱۸. گزیدهٔ سرودهای ریگ ودا، به اهتمام دکتر محمدرضا جلالی نائینی، با مقدمه دکتر تاراچند، نقره، ۱۳۷۲

۱۱۹. گواهی، عبدالرحیم، واژه نامه ادیان (فرهنگ اصطلاحات دینی و عرفانی)، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۱

۱۲۰. ماسه، هانری، آداب و معتقدات ایرانی، ج ۱، ترجمه مهدی روشن ضمیر، موسسهٔ

تاریخ و فرهنگ ایران، تبریز، ۱۳۵۳

۱۲۱. محمّد بن جریر طبری، ترجمه تفسیر طبری، ج ٦ و ٤ و ۱، به تصحیح و اهتمام حبیب یغمایی، چاپخانه دولتی ایران، ۱۳٤۰

۱۲۲. محمّد بن محمود بن احمد طوسی، عجایب المخلوقات، به اهتمام دکتر منوچهر ستوده، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳٤۵

۱۲۳. محمّد بن محمود همدانی، عجایب نامه (عجایب المخلوقات و غرائب الموجودات)، به اهتمام جعفر مدرس صادقی، نشر مرکز، ۱۳۷۵

۱۲٤. محمّد حسین خلف تبریزی، برهان قاطع، ج ۱، به اهتمام دکتر محمّد معین، امیر کبیر، ۱۳۵۷

۱۲۵. محمّد مؤمن حسین تبریزی، تحفه حکیم مؤمن تبریزی یا تحفة المؤمنین، کتاب فروشی مصطفوی، ۱۳۵۷

۱۲٦. محمّدی، محمّد حسین، بیگانه مثل معنی، میترا، ۱۳۷٤

۱۲۷. ـــــــــــــــ، فرهنگ تلمیحات شعر معاصر، میترا، ۱۳۷٤

۱۲۸. ـــــــــــــــ، گیسوهای اساطیری، زوّار، ۱۳۸۱

۱۲۹. مصّفا، ابوالفضل، فرهنگ اصطلاحات نجومی، دانشگاه تبریز، ۱۳۵۷

۱۳۰. مصلح الدّین سعدی، کلّیات سعدی، به کوشش مظاهر مصّفا، تهران، ۱۳٤۰

۱۳۱. ـــــــــــــــ، غزلیات و قصائد سعدی، ج ۲ و ۱، به کوشش خلیل خطیب رهبر، نشر سعدی، ۱۳٦۷

۱۳۲. مک کال، هنریتا، اساطیر بین النهرین، ترجمهٔ عباس مخبر، نشر مرکز، ۱۳۷۵

۱۳۳. مهابهارت، ٤ ج، ترجمه میر غیاث الدّین علی قزوینی مشهور به نقیب خان، به اهتمام دکتر محمدرضا جلالی نائینی و دکتر ن. س. شوکلا، طهوری، ۱۳۸۰

۱۳٤. میهن دوست، محسن، پژوهش عمومی در فرهنگ عامّه، توس، ۱۳۸۰

۱۳۵. ناس، جان، تاریخ جامع ادیان، ترجمه علیرضا حکمت، پیروز، ۱۳٤۳

۱۳٦. نصراللّه منشی، کلیله و دمنه، به اهتمام مجتبیٰ مینوی، امیر کبیر، ۱۳٦۷

۱۳۷. نیما یوشیج (علی اسفندیاری)، مجموعه اشعار، تدوین سیروس طاهباز، نشر نگاه، ۱۳۷۰

۱۳۸. ورمازرن، مارتن، آیین میترا، ترجمهٔ نادر بزرگ زاد، نشر چشمه، ۱۳۷۲

۱۳۹. ولفکانگ شومان، هانس، آیین بودا (طرح تعلیمات و مکتب‌های بودایی، ترجمه ع. پاشایی، نشر فیروزه، ۱۳۷۵

۱٤۰. ویسپرد، گزارش پورداود، به کوشش دکتر بهرام فره وشی، دانشگاه تهران، ۱۳۵۷

۱٤۱. ویو، ژ، فرهنگ اساطیر مصر، ترجمه دکتر ابوالقاسم اسماعیل پور، فکر روز، ۱۳۷۵

۱٤۲. هاکس، جیمز، قاموس کتاب مقدس، کتابخانه طهوری، ۱۳٤۹

۱٤۳. هال، ورنان، تاریخچهٔ نقد ادبی، ترجمه احمد همّتی، روزنه، ۱۳۷۹

۱٤٤. ــــــــــــ، تاریخ کوتاه نقد ادبی، ترجمه مجتبی عبداللّه نژاد، ترانه، مشهد ۱۳۸۰

۱٤۵. هدایت، صادق، بوف کور، سیمرغ، ۱۳۷۲

۱٤٦. ــــــــــــ، نیرنگستان، امیر کبیر، ۱۳٤۲

۱٤۷. ــــــــــــ، فوائد گیاهخواری، آزادمهر، ۱۳۸۲

۱٤۸. هریگل، اویگن، روش ذن، ترجمه ع. پاشایی، فراروان، ۱۳۷۷

۱٤۹. یاحقی، محمّد جعفر، فرهنگ اساطیر و اشارات داستانی در ادبیات فارسی، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی ـ سروش، ۱۳٦۹

۱۵۰. یسنا، گزارش پورداود، ج ۲ و ۱، دانشگاه تهران، ۱۳۵٦

۱۵۱. یشت‌ها، گزارش پورداود، ج ۲ و ۱، به کوشش دکتر بهرام فره وشی، دانشگاه تهران، ۱۳۵۷

۱۵۲. یونگ، کارل گوستاو، انسان و سمبول هایش، ترجمه ابوطالب صارمی، امیر کبیر، ۱۳۵۲

1. Abrams, M.H. Aglassory of literary terms, Notron and Peters Rushton

2. Encyclopedia, com, Results Naturalism sixth edition, columbia university press, p 1 of 2



ISBN 978-964-401-237-0

